Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/dielocitheologic0000dral

Münchener Studien zur historischen Theologie

MÜNCHENER STUDIEN ZUR HISTORISCHEN THEOLOGIE

Herausgegeben
in Verbindung mit den Professoren
E. EICHMANN / M. GRABMANN
UND E. WEIGL
von
PROFESSOR G. PFEILSCHIFTER

Fortführung
der „Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München"

Heft 6

DIE LOCI THEOLOGICI DES MELCHIOR CANO UND DIE METHODE DES DOGMATISCHEN BEWEISES

von Dr. Albert Lang

1925
Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet, Komm.-Ges.
München

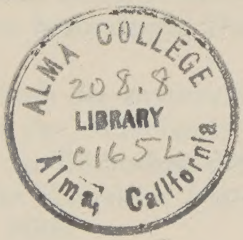
DIE LOCI THEOLOGICI DES MELCHIOR CANO UND DIE METHODE DES DOGMATISCHEN BEWEISES

Ein Beitrag
zur theologischen Methodologie
und ihrer Geschichte

von

DR. ALBERT LANG

*



1925
Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet, Komm.-Ges.
München

27365

Imprimatur.
Augustae Vindel., die 16. Septembris 1925.
Vic. gli. abs.:
Dr. Reth

Brög, Secr.

Made in Germany
*
Copyright 1925 by Josef Kösel & Friedrich Pustet, K.-G. München

Buchdruckerei des Verlags Josef Kösel & Friedrich Pustet, K.-G.
in Kaufbeuren

VORWORT

Vorliegende Arbeit nahm ihren Ausgang von dem wichtigen Artikel A. Gardeils: La notion du lieu théologique (Rev. d. Sc. phil. et théol., 1908), zu dessen Auswertung ich durch Herrn Prälaten Professor Dr. M. Grabmann veranlaßt wurde. Ich habe versucht, den historischen Verbindungslinien, die zu M. Canos loci theologici führen, nachzugehen, habe aber überall gefühlt, daß zur restlosen Lösung dieser Aufgabe noch viele Vorarbeiten fehlen. So würde die so wünschenswerte, genaue Untersuchung der Bedeutung eines Petrus Crockart und des ganzen literarischen Nachlasses eines Franz Vitoria sicher auch die Entstehungsgeschichte der loci theologici neu beleuchten.

Meinem verehrten Lehrer, Herrn Professor Dr. M. Grabmann, verdanke ich weit mehr als bloß das Thema. Für seine stets hilfsbereite und wohlwollende Unterstützung sei ihm herzlichst gedankt. Mit aufrichtiger Dankbarkeit gedenke ich auch der vielen Förderung, die ich im kirchengeschichtlichen und kirchenrechtlichen Seminar der theol. Fakultät München gefunden habe. Herr Geheimrat Professor Dr. G. Pfeilschifter hat mich überdies durch Aufnahme der Arbeit in die Münchener Studien zu besonderem Dank verpflichtet.

Dankbar vermerken möchte ich auch die zuvorkommende Dienstbereitschaft, mit der ich an der Münchener Staats- und Universitätsbibliothek und an der Bibliothek des Georgianums unterstützt wurde. Bei der Korrektur leistete mir Herr theol. J. Anner dankenswerte Hilfe.

München, 8. September 1925.

Der Verfasser.

INHALTSÜBERSICHT

Seite

Vorwort V

Einleitung: Melchior Canos Leben und Werke 1

1. Kapitel: Die historische Bedingtheit der loci theologici . 21

I. Methodologische Versuche in der Zeit der Hochscholastik 22

II. Theologische Reformversuche in der Zeit der Spätscholastik 26

III. Theologische Reformbestrebungen im Humanismus . . 31

IV. Die durch die Häresien des 15. und 16. Jahrhunderts veranlaßten methodologischen Erörterungen in der Theologie 41

V. Die Wiedergeburt der scholastischen Theologie, besonders in Spanien, und ihr Einfluß auf die theologische Methodologie 45

2. Kapitel: Begriff und Funktion des locus theologicus (Die theologische Beweismethode als theologische Topik 55

I. Die Wandlungen des Locusbegriffes in der Dialektik . 55

II. Die Verwendung der loci in der Theologie . . . 62

III. Der locus theologicus bei Melchior Cano 65

3. Kapitel: Zahl und Einteilung der loci theologici. (Die theologische Erkenntnistheorie Canos) . . 74

I. Auctoritas und ratio als oberste Erkenntnisquellen der Theologie 75

II. Die zehn loci theologici des Melchior Cano . . . 80

4. Kapitel: Die Auffindung und Begründung der theologischen Prinzipien aus den loci theologici (inventio) 90

I. Der Schrift- und Traditionsbeweis 91

§ 1: Der Schriftbeweis (1. loc. theol.) 91

§ 2: Der Traditionsbeweis (2. loc. theol.) 111

II. Der Beweis aus dem kirchlichen Lehramt 119

§ 1: Auctoritas ecclesiae catholicae (3. loc. theol.) . . 125

§ 2: Auctoritas conciliorum (4. loc. theol.) . . . 128

§ 3: Auctoritas ecclesiae romanae (5. loc. theol.) . . 135

Seite

III. Der Beweis aus den Vätern und Theologen . . . 147
§ 1: Der Väterbeweis (6. loc. theol.) 147
§ 2: Der Theologenbeweis (7. loc. theol.) . . . 154
a) Die dogmatische Autorität der scholastischen Theologen 154
b) Die dogmatische Autorität des heiligen Thomas . 159
c) Die dogmatische Autorität der Kanonisten . . 162

IV. Die Gewinnung der principia aliena aus den loci alieni . 164
§ 1: Die ratio naturalis (8. loc. theol.) 165
§ 2: Die auctoritas philosophorum (9. loc. theol.) . . 166
a) Die Autorität der Philosophen im allgemeinen . 166
b) Die Autorität des Aristoteles im besonderen . . 168
c) Die Autorität des Zivilrechtes 173
§ 3: Die auctoritas historiae humanae 174

5. Kapitel: Die Wertung der theologischen Prinzipien (iudicium) 187

I. Die Analyse des Glaubens nach Cano 188

II. Die Wertung der theologischen Wahrheiten nach ihrer verschiedenen dogmatischen Gewißheit 193

III. Die theologischen Zensuren 205

6. Kapitel: Die wissenschaftliche Verarbeitung der theologischen Prinzipien (die spekulative Theologie) . 211

I. Canos Kampf gegen die entartete Spekulation . . 211

II. Canos prinzipielles Eintreten für die Spekulation . . 216

III. Die Aufgaben der spekulativen Theologie . . . 219

7. Kapitel: Die technische Durchführung und formelle Gestaltung des theologischen Beweises . . . 229

I. Der theologische Studiengang und die technische Behandlung eines theologischen Problems 229

II. Canos Stellung zur scholastischen Lehr- und Disputationsmethode 236

III. Die sprachliche Form des theologischen Beweises . . 239

Schluß 242

Verzeichnis der wiederholt angeführten Schriften . . . 246

Personenverzeichnis 253

EINLEITUNG

Melchior Canos Leben und Werke

Eine doxographische Würdigung der loci theologici erfordert auch eine kurze biographische Beachtung ihres Verfassers. Biographische Kenntnisse haben ja nicht bloß historischen Wert und psychologisches Interesse, sie ermöglichen vielfach erst das allseitige Verständnis der Gedankenwelt eines Autors, die durch mannigfaltige, nach Ort und Zeit, Vaterland und Lebensschicksale verschiedene Umstände stark beeinflußt wird und innig mit den Zufälligkeiten historischer Geschehnisse verknüpft ist. Das gilt namentlich bei so ausgeprägten Charakteren, wie Cano einer war, der allen seinen Werken den Stempel seiner starken Persönlichkeit aufgedrückt hat.

Über Melchior Canos Leben sind wir durch Caballeros ausführliches und gründliches Werk[1]) in befriedigender Weise unterrichtet. Zu seinen auf eingehender Quellenkenntnis beruhenden Forschungen[2]), die eine vielfache Erweiterung und teilweise Berichtigung der bisher bekannten biographischen Notizen[3]) bedeuten, brauchen nur kleine ergänzende Nachträge[4]) gemacht werden.

---

[1]) Fermin Caballero, Vida del illmo Melchor Cano, Madrid 1871.

[2]) Caballero veröffentlicht als Anhang (Ap.) 84 großenteils neue Dokumente.

[3]) Davon waren die wichtigsten: Ant. Possevin, Apparatus sacer, Venetiis 1677, 306 ss. J. Lopez, Historia general de S. Domingo et de su Orden, Valladolid 1615, IV 402—404. Quetif-Echard, Scriptores ordinis Praedicatorum, Paris 1721, II 176—178. Nikolaus Antonius, Bibliotheca hispana nova, Matriti 1783—1788, II 119—122. A. Touron, Histoire des hommes illustres de l'Ordre de Saint Dominique, Paris 1747, IV 193—204. L. Ell Du Pin, Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques [3], Amsterdam 1730, XVI 33—39.

[4]) Solche Ergänzungen ergeben sich aus dem bedeutenden Artikel von Fr. Ehrle, Die vatikanischen Handschriften der Salamantizenser Theologen des 16. Jahrh., Katholik 1884, II 495—522; 532—654. 1885, I 85—107; 161—183. E. Schäfer, Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus und der Inquisition, Gütersloh 1902. Ant. Astrain, Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de Espana, Madrid 1902—1905. L. Pastor, Geschichte der Päpste, V 434 ff., VI 547 ff., VII 523 ff., VIII 250 ff.

Melchior Cano ist wahrscheinlich[1]) am 6. Januar 1509 zu Tarancon, einem Städtchen des Bistums Cuenca, geboren. In Pastrana, wo sein Vater seit 1510 als Jurist eine amtliche Stelle bekleidete, erhielt er seinen ersten Unterricht. Doch schon bald schickte man den talentvollen Knaben zur besseren Ausbildung an die niedere Schule von Salamanca. Dort klopfte er im Sommer 1523, noch nicht fünfzehn Jahre alt, an die Pforte des Dominikanerklosters St. Stephan. Am 19. August des folgenden Jahres legte er die Gelübde ab und erhielt dabei den Klosternamen Melchior de santa Marta[2]). In den nächsten sieben Jahren schuf Cano in gründlichen systematischen Studien den Grund zu seinem umfassenden philosophischen und theologischen Wissen, erst unter Leitung des Diego d'Astudillo, von 1527 bis 1531 unter Leitung des berühmten Franz Vitoria[3]). Förderte ersterer durch seine bedeutenden Kenntnisse auf dem Gebiete der Profanwissenschaften, besonders der Geschichte und der orientalischen Sprachen[4]), in Cano den Sinn für historische und philologische Studien, so wurde letzterer ihm Ansporn und leuchtendes Vorbild für eine neue wissenschaftliche, vor allem auf positive Begründung und klare Gestaltung abzielende Behandlung der Theologie. Cano hat die Zeit und Gelegenheit eifrigst benützt. Dies beweist schon der Umstand, daß er nach seiner Priesterweihe (1531) zu den wenigen Auserwählten gehörte, die der Orden zur Vorbereitung auf das Lehramt an das Kolleg St. Gregor in Valladolid sandte[5]). Er fand dort seinen früheren Lehrer Diego d'Astudillo als regens primarius und einen Schüler Vitorias, Martin de Ledesma, als regens secundarius, und als Lehrer der Philosophie Bar-

[1]) Weder der Geburtsort noch die Geburtszeit Canos stehen ganz sicher fest. Die genaueste Angabe über die Geburtszeit enthält ein Schreiben Canos von 1599, in dem er sagt: Yo soy de cinquenta anos ya cumplidos (Caballero 630). Die weiteren Belege bei Caballero 141—189.

[2]) Caballero 45.

[3]) Die Schreibweise Vitoria ist den sonst noch gebräuchlichen Formen Victoria und Vittoria vorzuziehen, da der einfache Ausfall des c der spanischen Sprachentwicklung am besten entspricht und in ähnlichen Fällen immer statt hat. So Caballero 46, Anm. 1 und A. Getino, El Maestro Fr. Francisco de Vitoria y el Renascimento filosofico-theologico de siglo XVI, Madrid 1914, 16 Anm.

[4]) Caballero 46 und 51. Quetif-Echard, II 176.

[5]) Caballero 50 und 51. Quetif-Echard, II 176. Ehrle, Katholik 1885, I 86.

tholomäus Carranza, mit dem er schon bald für das ganze Leben in leidenschaftliche Gegnerschaft treten sollte. 1533 eröffnete Cano mit Vorlesungen aus der Philosophie seine Lehrtätigkeit. Als Carranza im September 1534 an Stelle des als Prior nach Toro abziehenden Ledesma die cathedra de Visperas übernahm, rückte Cano an seine Stelle als magister studentium, und als jener nach dem Tode des Diego d'Astudillo am 18. Oktober 1536 die cathedra de Prima[1]) erhielt, bestieg Cano den zweiten Lehrstuhl für Theologie zur allgemeinen Freude der Schüler[2]). Cano hatte eben schon bewiesen, daß er nicht bloß ein scharfer Denker und schlagfertiger Disputator, sondern auch ein guter Lehrer war, der Gedankenreichtum mit klarer Darstellungsgabe verband und durch sein frisches, lebhaftes, ja leidenschaftliches Temperament, seine fließende Beredsamkeit und seinen glänzenden Stil die Hörer zu gewinnen und zu begeistern verstand. Zur Anerkennung dafür ernannte das Generalkapitel des Ordens vom 25. Mai 1539 zu Rom den jungen Lehrer zum praesentatus der Theologie.

1542 erledigte sich durch den Tod des Andreas Tudela der erste theologische Lehrstuhl an der von Kardinal Ximenes gegründeten Universität von Alcala[3]). Im Wettbewerb um diese Stelle siegte Cano mit Leichtigkeit[4]). Ehe er aber seine Lehrtätigkeit in Alcala aufnahm, wurde er zur Wahl eines neuen Ordensgenerals nach Rom abgeordnet. Bei dieser Gelegenheit wurde er vom Generalkapitel mit dem Titel eines doctor theologiae und pater provinciae ausgezeichnet.

Im Frühjahr 1543[5]) begann er seine Vorlesungen. Er hat sich dabei nicht bloß an die Lehre des heiligen Thomas gehalten, sondern auch dessen Summe als Lehrbuch seinem

---

[1]) Die Namen dieser Lehrstühle rühren von den Tagzeiten, in denen die Vorlesungen ursprünglich stattfanden. Vgl. Ehrle, Katholik 1884, II 500.

[2]) Caballero 52 u. 53.

[3]) Vgl. darüber Joh. B. Kissling, Kardinal Francisco Ximenes de Cisneros (Lebensbilder aus dem Orden des heiligen Franziskus), I, Münster 1917, und K. Hefele, Der Kardinal Ximenes [2], Tübingen 1871.

[4]) Für erledigte Lehrstühle wurden damals Konkurse ausgeschrieben, die in großen, feierlichen Disputationen entschieden wurden. Dabei hatten die Schüler ausschlaggebende Stimme. Vgl. Ehrle, Katholik 1884, II 501.

[5]) Die Einweisung Canos in sein neues Amt erfolgte durch den Rektor am 19. März 1543, Caballero Ap. 1, 465.

Unterricht zugrunde gelegt[1]), während er als Vortragsmethode, wie schon sein Lehrer Vitoria, das Diktat wählte[2]). Seine Art fand großen Anklang, seine Gründlichkeit allgemeine Anerkennung.

Als daher Franz Vitoria am 12. August 1546 starb und Gefahr bestand, daß der Weltpriester Juan Gil Fernandez, der ihn schon während seiner Krankheit seit 1544 vertreten hatte, sein Nachfolger würde und somit der erste Lehrstuhl der Universität Salamanca dem Orden verlorenginge, da wußte man in der ganzen spanischen Provinz keine geeignetere Kraft, die Ehre des Ordens bei diesem schwierigen „Konkurs" zu retten, als unseren Melchior Cano. Und Cano rechtfertigte das in ihn gesetzte Vertrauen. In glänzender Disputation siegte er über Gil Fernandez und fünf weitere Rivalen. Dieser Erfolg gestaltete sich für ihn zu einem wahren Triumph, an dem nicht bloß die ganze Universität, sondern auch die Stadt Salamanca begeisterten Anteil nahm[3]). So war Cano bis zum ersten theologischen Lehrstuhl des Landes, ja der damaligen Welt emporgestiegen; denn Salamanca hatte besonders seit Vitorias Zeiten Paris an Einfluß und Bedeutung überholt[4]).

Mit zielbewußter Klarheit und selbstbewußter Sicherheit trat Cano in die Bahnen, die Vitoria der Theologie gewiesen

---

[1]) Das ergibt sich aus den Bemerkungen, die die erhaltenen Handschriften tragen. Ehrle, Katholik 1885, I 99—102.

[2]) Diese Art zu unterrichten war in Paris seit der Tuteviller Reform von 1452 zur herrschenden geworden und war durch Vitoria nach Spanien verpflanzt worden. Vgl. Quetif-Echard, II 146. Daß Cano sie anwandte, erhellt aus den erhaltenen Handschriften, die sich deutlich als Nachschrift seiner Schüler kennzeichnen. Ehrle, Katholik 1885, I 99 ff. Bei manchen scheint das Diktieren zu gewissen Mißbräuchen geführt zu haben, weil die Reformstatuten der Universität Salamanca von 1561 hierin stärkere Grenzen zogen. Ehrle, Katholik 1884, II 505.

[3]) Caballero, 59—60. Der Eid, den Cano bei der Aufnahme in den Universitätsverband am 18. Dezember 1546 zu leisten hatte, ist bei A. Getino, a. a. O. 205, abgedruckt.

[4]) Neben Vitoria hatten den Ruhm Salamancas begründet bzw. befestigt Martin Azpilcueta, Navarrus genannt, der spätere ehrenwerte Verteidiger Carranzas, und Martin Siliceus, eine Autorität für die klassischen und philologischen Studien. Neben Cano besaßen besonders Dom. Soto und Diego de Covarrubias großes Ansehen. 1546 zählte die Universität 5150, 1552 5856 Schüler. (A. Getino, a. a. O. Anh. 7). Vgl. l. th. 1, XII c. 5, 360 b: Nihil vero de me; de praeceptore dicam libentius, qui Academias Hispanas adeo insigniter ingenio suo et doctrina illustravit; adeoque nostris hominibus et spectabiles et amabiles reddidit, ut in eas certatim non confluxerint modo, sed irruperint.

hatte. Namentlich die in den Sommermonaten jeden Jahres stattfindenden relectiones, eine zusammenfassende, großzügige Wiederholung wichtiger Fragen in Form feierlicher Disputationen, den quaestiones disputatae von früher entsprechend, gestaltete Cano zu viel bewunderten Beweisen seines reichen theologischen Wissens, seiner scharfen Logik und seines klassischen Stils. Dabei widmete er sich mit voller Hingebung seinen Schülern, denen er durch schriftliche und mündliche Auskunft jederzeit zur Verfügung stand, und fand nebenher noch Zeit für Ausübung des Predigtamtes[1]).

So kann es nicht wundernehmen, wenn der Kaiser Canos Teilnahme am Trienter Konzil wünschte und ihn zu dessen Wiedereröffnung nach Trient berief[2]). Im Februar 1551 reiste er in Begleitung des Diego de Chaves zum Konzil ab. Von der Eröffnungssitzung am 31. Mai bis Sommer 1552 nahm er an den Konzilsverhandlungen einen tätigen und wegen seiner von Freund und Feind anerkannten Autorität recht gewichtigen Anteil. Am 9. September hielt er einen längeren Vortrag über Transsubstantiation, Kommunion unter einer Gestalt und Notwendigkeit der Beichte vor dem Kommunionempfang[3]), am 24. Oktober 1551 trat er für drei Wesensteile der Beichte ein[4]), am 9. Dezember verteidigte er den Opfercharakter des heiligen Meßopfers[5]). In diesen vor der ganzen Welt gehaltenen Vorträgen ließ Cano mit aller Ab-

---

[1]) L. th. 1, X c. 1, 269 b: Sustinebam enim magnum onus, non discipulos modo quotidianis et lectionibus et disputationibus instituendi, verum etiam de multis et verbo et scripto responendi. Accedebant etiam non infrequentes ad populum conciones, quibus me vel necessitas adiudicabat vel voluntas.

[2]) Canos Vater hatte bei Philipp seinen Sohn für das Konzil warm empfohlen. (2 Briefe von ihm an den Fürsten bei Caballero Ap. 6 u. 7, 470 u. 471.) Die Zusage Canos an den Kaiser vom 25. Jan. 1551 bei Caballero Ap. 9, 474.

[3]) Aug. Theiner, acta genuina . . . Concilii Tridentini I, Zagrabiae 1874, 493—494. Cano schreibt dabei der Kommunion unter beiden Gestalten wegen der „plenior significatio" eine höhere Wirkung quoad gratiam, nicht aber quoad sacramentum zu.

[4]) Theiner l. c. 543—545.

[5]) Theiner l. c. 607—609; l. th. l. XII, c. 12 liegt uns diese Rede, wahrscheinlich mit nur geringen Änderungen und leichter Überarbeitung, vor. Ein Vergleich mit der bei Theiner abgedruckten Skizze ergibt nämlich, von nebensächlichen Umstellungen abgesehen, eine volle Übereinstimmung. Dasselbe ergibt sich aus Canos eigenen Worten (s. Anm. 1, S. 6). Diese Rede bedeutet eine Glanzleistung, in welcher rhetorische Gewandtheit und klassischer Stil, theologische Gründlichkeit und warme Begeisterung sich zu schönster Harmonie verschmolzen haben.

sicht, wie er uns selbst versichert[1]), alle ihm zur Verfügung stehenden Mittel positiver Beweisführung aufmarschieren und trug ebenso geflissentlich seine ganze theologische Überlegenheit, methodische Gewandtheit und sprachliche Eleganz zur Schau. Aus allen Berichten spricht denn auch die Bewunderung, die der spanische Magister allgemein fand[2]).

Zur Anerkennung seiner Tätigkeit präsentierte ihn der Kaiser im Sommer 1552 auf den durch den Tod des Bischofs Francisco de la Cerda erledigten Bischofsstuhl der Canarischen Inseln[3]). Am 24. August 1552 wurde er im geheimen, am 1. September im öffentlichen Konsistorium zum Bischof präkonisiert. Dabei wurde ihm der Ehrenname praestantissimus theologus beigelegt. Daß Cano auch die Bischofsweihe empfing, kann nicht bezweifelt werden, obwohl wir darüber keine unmittelbaren Nachrichten besitzen[4]). Cano hat aber sein Bistum nie betreten; 1553 dankte er ab[5]), sei es, daß er ungestört seinen theologischen Arbeiten, besonders seinen loci theologici, sich widmen wollte[6]), sei es, daß er seinen Einfluß auf die Ordensprovinz und den Hof nicht aufgeben wollte[7]), vielleicht, daß er die unsicheren Verhältnisse der Canarischen Inseln fürchtete[8]), oder daß sein Ehrgeiz mit dem Bistum der Canarischen Inseln sich nicht zufrieden

---

[1]) L. th. l. XII, c. 13, 435 b: Sed cap. superiore — es handelt sich um die Anm. 5, S. 5 erwähnte Rede — stylum diligentius et quasi ad spectaculum liberiore disputatione lusimus. Tametsi non ludicrum hoc, sed verum certamen fuit, quod spectante orbe in Tridentino concilio certavimus. Ubi Patribus magnum lumen accendimus, tenebras adversariorum dispulimus, Theologi visi sumus, audacius vero fecimus, quam scholae auctores caeteri.

[2]) P. Sf. Pallavicini, Istoria del Concilio di Trento, Rom 1656 ff., l. XII, c. 1, n. 6; c. 2, n. 5, 7. Caballero 237—252.

[3]) In seinem Antwortschreiben an den Kaiser vom 23. Juli 1552 nimmt Cano die angebotene Würde mit Dank an. Caballero Ap. 13, 477.

[4]) Die Gründe gibt Caballero 168 ss. an. So wurde gegen seine Erwählung zum Provinzial von Rom gerade seine bischöfliche Würde geltend gemacht.

[5]) Zwischen Ende Februar und September. In einem Briefe an den Fürsten macht Cano von seinem Vorschlagsrecht für eine Stellenbesetzung Gebrauch (Caballero Ap. 14, 477). Am 22. September 1553 spricht er bereits von seiner vollzogenen Abdankung (ebd. Ap. 17).

[6]) Quetif-Echard, II 176.

[7]) Du Pin, XVI 33.

[8]) Davon spricht Cano in einem Brief an Philipp (Caballero Ap. 17). Die Inseln waren infolge der Feindseligkeit Heinrichs II. gegen Spanien vielfach von französischen Seeräubern beunruhigt und ihren Heimsuchungen schutzlos preisgegeben.

gab[1]). Am 10. April 1554 erhielt er in Diego Deza einen Nachfolger.

Cano hatte sich nach seiner Rückkehr von Trient im Herbst 1552 in das Kloster Piedrahita zurückgezogen, fand aber nicht die Ruhe, die er suchte. 1553 weilte er bald in Piedrahita, bald in Toledo, Tarancon, Valladolid, Salamanca. In dieser Zeit arbeitete er im Auftrage des Hofes verschiedene Gutachten aus und vertrat dabei vielfach eine dem Papst wenig günstige Politik. Dadurch sowie durch seinen leidenschaftlichen Kampf gegen die Jesuiten und sein schroffes Auftreten gegen die mächtigen Domkapitel hatte er in Rom Anstoß erregt. In einem sehr scharf gehaltenen Schreiben vom 22. April 1556 wurde er aufgefordert, innerhalb sechzig Tagen sich zu verantworten[2]). Die Stimmung in Rom war für Cano damals äußerst ungünstig und er dankte es nur der Gunst des Hofes und der Freundschaft der spanischen Inquisitoren, wenn er einem heiklen Prozesse entging. Sein gespanntes Verhältnis zu Rom, besonders zu Papst Paul IV., verschärfte sich, da er das durch König Philipp von verschiedenen Theologen und Universitäten eingeforderte Gutachten über die Erlaubtheit eines kriegerischen Vorgehens gegen den Papst gewandt, aber kategorisch im Sinne des spanischen Königs entschied und eine dem Papst auch mit Waffengewalt sich entgegenstemmende Politik als erlaubt verteidigte, ja als notwendig befürwortete[3]). Als nun Cano, der inzwischen zu

[1]) Epistolae Pat. Hieronymi Nadal, II 45 (Monumenta societatis Jesu).

[2]) Darin heißt es z. B.: Quidam perditionis filius Melchior Cano ... Propriae salutis immemor, diabolicis motus suasionibus (Caballero, Ap. 35, 502—506). Als Anklagepunkte werden aufgeführt: Seine Predigt gegen die Jesuiten, seine Angriffe gegen die päpstliche Approbation des Ordens, sein Gutachten über die Quarta der Kircheneinkünfte, vor allem aber, daß er die Autorität des Römischen Stuhles untergrabe. Der überaus gereizte und scharfe Ton hat manche veranlaßt, das Schriftstück für unecht zu halten. Die Echtheit erweist Caballero aus gleichzeitigen Zeugnissen (97 ss.).

[3]) Das Gutachten ist abgedruckt bei Caballero Ap. 41, 508—523. Cano stellt ganz klar die Bedenken heraus, die gegen ein bewaffnetes Vorgehen gegen den päpstlichen Stuhl sich erhöben und besonders in einer so bewegten Zeit dagegen sprächen. Man müsse aber unterscheiden zwischen dem Papst als Oberhaupt der Kirche und dem Papst als weltlichem Fürsten. Dem Oberhaupt der Kirche schulde man — das spricht er klar und entschieden aus — in geistlichen Dingen unbedingten Gehorsam und volle Unterordnung. Dem Beherrscher des Kirchenstaates aber könne man wie einem anderen weltlichen Fürsten entgegentreten, wenn man gerechte Gründe habe, keine unrechten Mittel gebrauche und die nötige Mäßigung beobachte. Das sei im einzelnen Sache der Politik, nicht der

Beginn des Jahres 1557 Prior zu St. Stephan in Salamanca geworden war, am 21. Oktober 1557 zum Provinzial gewählt wurde, verweigerte ihm Rom die Bestätigung auf Betreiben Carranzas, ebenso für seine zweite Wahl am 16. April 1559[1]), trotzdem der König für ihn eintrat. Dagegen schlug Cano seinerseits die ihm angetragene Stelle als Beichtvater beim König aus. Er hat in diesen Jahren eifrig im Dienste der Inquisition gearbeitet und als theologischer Sachverständiger ein entscheidendes Ansehen besessen[2]).

Inzwischen war Paul IV. am 18. August 1559 gestorben. Nunmehr wagte Cano die Reise nach Rom, um sich zu rechtfertigen und so die Bestätigung als Provinzial zu erwerben. Der Ruf des gewaltigen Theologen, der ihm seit dem Konzil von Trient vorausging, und die warme Empfehlung von seiten des spanischen Hofes sicherten ihm eine freundliche Aufnahme durch den neuen Papst Pius IV. Eine Kongregation von Kardinälen sollte mit möglichster Beschleunigung seine Sache prüfen. Das theologische Können und das reiche geschichtliche Wissen, das Cano bei seiner Verteidigung mit viel Gewandtheit und freimütiger Offenheit entfaltete, verfehlten nicht ihren Eindruck. Glänzend gerechtfertigt erhielt

---

Theologie. Dogmatisch ist Canos Gutachten also einwandfrei. Sein stark ausgeprägtes nationales Bewußtsein läßt ihn allerdings sehr weit gehen, so daß er selbst fürchtet, es könnte seine Ansicht in Widerstreit stehen mit seinem Ordenskleid und seiner Theologie (Caballero 523). Man darf dabei freilich auch nicht übersehen, daß die Spanien feindliche Politik des reformfreundlichen, aber weltunkundigen Papstes beherrscht war von dem intriganten Treiben seines geschmeidigen Neffen Carlo Caraffa (L. Pastor, Geschichte der Päpste, VI 375 ff.), und daß sich auch fast alle übrigen Gutachten für die königliche Politik aussprachen (Pastor, l. c. 417). H. Laugwitz, Bartholomäus Carranza, Erzbischof von Toledo, Kempten 1870, 42.

[1]) Der Papst erließ ein Breve vom 19. Juli 1559, daß kein Religiose, der Bischof sei, mehr ein Amt im Orden bekleiden könne. Ein objektives Urteil über all diese Vorgänge ist erschwert, weil die Berichte je nach der Stellungnahme des Berichterstatters stark gefärbt erscheinen. Auch würde wohl aus spanischen Archiven noch manche Ergänzung und Berichtigung zu holen sein. So findet sich nach Merkle (Concilii Tridentini diariorum, Freiburg 1901, I S. XXVIII) im Archiv von Simanca ein Fasc. 884 u. 885, in dem auch Dokumente über das Provinzialat Canos vorhanden sind.

[2]) Beim Auto de fe vom 21. Mai 1559 zu Valladolid hielt er die Predigt. Er diente als Berater für die Gefangenen in Glaubenszweifeln; so wird Francisco de Vivero gefragt, ob er sich zur Kirche bekehren wolle, wenn der Maestro Cano und andere gelehrte Personen hierher kämen und ihn auf den Weg der Wahrheit führten (Schäfer, a. a. O. III 610 u. 612). Er ist Qualifikator für häresieverdächtige Sätze. Vgl. die Zensurierung von lutherischen Irrtümern bei Schäfer, III 88 ff.

er im Februar 1560 die Bestätigung als Provinzial. Nach einem kurzen Besuch in Florenz[1]) kehrte er als Triumphator nach Spanien zurück.

Noch in demselben Jahre ereilte ihn ein rascher Tod am 30. September 1560 im Kolleg Petrus Martyr in Toledo, wahrscheinlich infolge eines Schlaganfalls. In Toledo wurde er auch beerdigt, ohne daß sein Grab noch festgestellt werden könnte.

Einige Punkte, die wir bisher nur kurz gestreift, die aber tief in das Leben Canos eingeschnitten haben, bedürfen noch einer besonderen Hervorhebung: sein Zwist mit Carranza, sein Kampf gegen die Jesuiten und sein Verhältnis zu Vater und Lehrer.

Bartholomäus Carranza[2]) war 1503 in Miranda geboren, hatte in Alcala und Salamanca studiert und war 1525 in die Ordensschule St. Gregor in Valladolid gesandt worden. Dort traf er mit Cano zusammen. Den Anlaß zu der Feindschaft der beiden begabten Ordensbrüder war eine Disputation vom Jahre 1533, bei der Cano als defendens und Carranza als opponens aufgestellt war und die mit solcher Heftigkeit auf beiden Seiten geführt wurde, daß Diego d'Astudillo eingreifen und die Disputation abbrechen mußte[3]). Die so entfachte Rivalität wurde noch gesteigert in den folgenden Jahren, wo beide als Lehrer nebeneinander tätig waren. Ihre Gegnerschaft übertrug sich bald auch auf ihre Schüler und schied sie in Carranzisten und Canisten. Der Groll bestand fort, als sich seit 1542 die Wege der bei-

---

[1]) Das ergibt sich aus Ser. Ractius, De locis theologicis praelectiones, Perusiae 1603, 6: Quem ego hominem de facie novi Florentiae in aedibus D. Mariae Novellae transeuntem hospitem; Anno Domini 1560.

[2]) Über Carranza vergleiche man: Nikolaus Antonius, Bibliotheca Hispana Nova, I 147—148. I. Lopez, Historia general de S. Domingo et de su Orden, IV 518—528. Quetif-Echard, Scriptores ordinis Praedicatorum recensiti, II 236—243. A. Touron, Histoire des hommes illustres de l'ordre de Saint Dominique, IV 421—438. H. Laugwitz, Bartholomäus Carranza, Erzbischof von Toledo, Kempten 1870. Fr. Ehrle, Katholik 1885, I 85—105. E. Schäfer, Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus und der Inquisition, Gütersloh 1902. L. Pastor, Geschichte der Päpste, VI, VII, VIII. J. Döllinger, Beiträge zur polit. Kirchen- und Kulturgeschichte der 6 letzten Jahrhunderte, Regensburg 1862, I 254—263. Fr. H. Reusch, Der Index der verbotenen Bücher, Bonn 1883, I 455—466.

[3]) Caballero 52.

den trennten[1]) und äußerte sich verschiedentlich, z. B. auf dem Konzil von Trient in gegensätzlicher Stellungnahme zu den Jesuiten und päpstlich gesinnten Theologen[2]) und bei der Erwählung Canos zum Provinzial[3]). Er erreichte seinen Höhepunkt, als Carranza Primas von Spanien geworden war, und fand ein tragisches Ende in dem Prozeß gegen Carranza. Die Rolle, die Cano dabei gespielt hat, ist noch immer nicht einwandfrei geklärt.

Schon früher manchmal verdächtigt[4]), hatte Carranza besonders durch seine 1558 zu Antwerpen erschienenen Commentarios sobre el Catechismo Cristiano bei vielen Anstoß erregt[5]). Als er daher 1558 nach Spanien zurückkehrte, da beschäftigte sich bereits die Inquisition unter Ferdinand de Valdès mit seinen Schriften. Auch von Maestro Cano wurde ein Urteil eingefordert. Er gab zwei Gutachten ab: ein lateinisches mit 130 zensurierten (davon 14 als häretisch) und ein spanisches[6]) mit 205 zensurierten Sätzen. Cano erklärt es für schädlich, religiöse Geheimnisse ausführlich für das Volk zu behandeln[7]). Er nimmt Anstoß an der starken Betonung des Glaubens, der Mißachtung der Vernunft, der geringen Einschätzung der guten Werke usw.

Dieses Gutachten ist verschieden, zum Teil recht hart beurteilt worden[8]). Wahrscheinlich ist es, daß Canos Gutachten den ersten Teil des Prozesses ungünstig beeinflußt hat, sicher, daß Carranza gerade in Cano seinen Hauptgegner sah[9]), sicher auch, daß Rom bei den weiteren Prozeßverhand-

[1]) Carranza blieb in Valladolid, ging 1545—1549 als kaiserlicher Theologe zum Konzil von Trient, wurde 1549 Prior von Valencia, ging dann ein zweites Mal nach Trient (1551—1553), 1554—1557 wirkte er in England, 1557—1558 in Flandern als Inquisitor, Visitator, Bücherzensor im Sonderauftrage Philipps. Nachdem er 1557 zum Erzbischof von Toledo ernannt worden war, kehrte er 1558 in seine Heimat zurück.

[2]) Caballero 78.

[3]) Döllinger, a. a. O. I 260.

[4]) H. Laugwitz 4.

[5]) Eine kurze Charakteristik des Catechismo bei Laugwitz 29—41. Unvorsichtig im Ausdruck, freimütig in der Kritik, bot der Inhalt manchen Anknüpfungspunkt für eine überängstliche Inquisition.

[6]) Caballero Ap. 58, 536—615.

[7]) L. th. l. XI, c. 6, 333 a enthält ähnliche Bedenken mit einer unverkennbaren Anspielung auf Carranza.

[8]) So A. Llorente, Kritische Geschichte der spanischen Inquisition, übersetzt von H. Höck, Gmünd 1821, III 244 ff.

[9]) Döllinger, a. a. O. I 259.

lungen (ab 1567) die Urteile der spanischen Theologen und besonders Canos nicht vollwertig nahm[1]). Man kann sich auch des Eindruckes nicht verschließen, daß Cano gern die Gelegenheit benützt hat, sich eines unbequemen Rivalen zu entledigen und daß er mit Sorgfalt alle belastenden Stellen gegen Carranza zusammengestellt hat. Man wird auch behaupten dürfen, daß Canos leidenschaftlicher Charakter sich nicht zu jener Objektivität und ruhigen Sachlichkeit erhob, die man von einem so klaren und scharfen Geiste billigerweise hätte erwarten sollen. Doch es besteht kein Anlaß und kein Recht zu behaupten, daß Canos Gutachten gegen seine innere Überzeugung verstieß und auf absichtlicher Böswilligkeit und Entstellung gründete. Man muß nämlich bedenken, daß Carranzas Ausdrucksweise sich manchmal allzusehr der gegnerischen anglich[2]), daß viele Aussagen von Inquisitionsgefangenen in der Tat stark belastend für ihn waren[3]) und daß Cano nicht der erste und nicht der einzige Theologe war, der Carranzas Werke zensurierte; man darf nicht übersehen, daß gerade damals infolge der Entdeckung der protestantischen Gemeinde in Sevilla und Valladolid 1557 und 1558[4]) in den Kreisen der spanischen Inquisition lebhafte Erregung herrschte, die leicht zu übertriebener Ängstlichkeit und skrupelhafter Peinlichkeit gegen jede ungewohnte Ausdrucksweise wurde. Auch so bleibt die Feind-

---

[1]) Pastor, Geschichte der Päpste, VIII 251 u. 258 Anm. 3: „Que el (Pius V.) tenía en ruin opinion a Melchior Cano." Der spätere Prozeß Carranzas hatte sich immer mehr zu einer Kraftprobe ausgewachsen zwischen dem spanischen Staatskirchentum und spanischen Nationalstolz und der Autorität des Papstes. Die lange Verschleppung des Prozesses fällt der spanischen Regierung zur Last, die eine Kompromittierung der spanischen Inquisition durch das päpstliche Gericht fürchtete.

[2]) Laugwitz, a. a. O. 28: „Carranzas Katechismus stellt in einigen Punkten die Glaubenslehre so dar, daß jede Auslegung im protestantischen Sinn nicht abgeschnitten war."

[3]) Schäfer, I 269, 275; III 352, 469 usf. Schäfer bemerkt (I 265 Anm. 3), daß die Stellung Carranzas zum Protestantismus noch immer nicht ganz aufgeklärt ist, daß er aber jedenfalls eine dogmatisch freisinnigere Stellung eingenommen hat, als einem künftigen Primas von Spanien anstand.

[4]) Pastor, Geschichte der Päpste, VI 547. Der Fluchtversuch von elf Mönchen aus dem Hieronimitenkloster San Isidor in Sevilla, die Entdeckung einer Sendung antikatholischer Schriften, die vielen Verhaftungen verursachten große Bestürzung. Man vergleiche auch die übertriebenen Berichte der Inquisitoren bei Schäfer, I 186 u. III 104.

schaft Canos gegen Carranza ein dunkler Schatten in seinem Leben.

Zu den Schatten im Lebensbilde Canos gehört auch seine Feindschaft gegen die Jesuiten, durch die er eine große Berühmtheit erlangt hat.

Cano traf wohl mit dem hl. Ignatius schon in Salamanca zusammen, wo dieser 1527 von Pedro Soto im Kloster von St. Stephan auf seine theologische Vorbildung geprüft wurde, und später in Rom gelegentlich des Generalkapitels von 1542. Seit dieser Zeit ungefähr[1]) datiert seine Gegnerschaft gegen den neuen Orden. Leider gibt Cano keinen Grund für seine Abneigung gegen die Jesuiten an. Er teilte sie eben mit so vielen, vielen Zeitgenossen, besonders den Mitgliedern der alten Orden, die sich mit der neuen, bisher nicht gewohnte Bahnen wandelnden Schöpfung nicht befreunden konnten[2]).

Als die Jesuiten 1548 mit der Errichtung eines Kollegs in Salamanca begannen[3]), trat Cano mit der ganzen Leidenschaftlichkeit seines Temperaments und mit dem ganzen Gewicht seiner Stellung und seines überragenden persönlichen Ansehens gegen sie auf den Plan. Durch seine zündenden Predigten bereitete er der neuen Gründung die größten Schwierigkeiten. Persönliche Aufklärung durch P. Torres fruchtete nichts. Um sich des gefährlichen Gegners zu erwehren, der für sie eine schwere Krisis bedeutete, erwirkten die Jesuiten ein Breve von Papst Paul III. vom 10. Oktober 1548[4]), das den Bischöfen von Salamanca und Cuenca den Schutz des Ordens und die dazu nötigen Vollmachten übertrug, ebenso ein Rundschreiben des Dominikanergenerals Francisco Romeo vom 10. Dezember 1548, das jede Polemik gegen den vom Papst gutgeheißenen Orden verbot.

[1]) Caballero 352. In einem Brief an P. Miguel de Arcos vom Jahre 1556 (Caballero 351 ss.) sagt Cano von der Gesellschaft Jesu: „Sé que ha catorce anos, que pienso sobre ello, y los seis non hablé palabra a persona viviente: y cuanto mas lo he pensado y tratado tanto mas me descontenta este negocio. Astrain, I 298—303.

[2]) Der Erzbischof von Toledo, Juan Martinez Siliceo, war ihnen ungnädig; in Saragossa hinderten die Vorurteile gegen den Orden lange Zeit die Gründung eines Kollegs. (Astrain, I 438—464.) Selbst der heilige Thomas von Villanuova, Erzbischof von Valencia, fand anfangs viele Bedenken an der neuen Stiftung (Astrain, I 657).

[3]) Astrain, I 298—303.

[4]) Abgedruckt in: Cartas de San Ignacio, II 480—484.

Zu gerichtlichem Vorgehen gegen Cano kam es nicht. Da den Jesuiten sogar in einem Ordensbruder Canos, dem P. Juan de la Pena, der die erste Apologie des jungen Ordens schrieb, ein großmütiger Verteidiger erstand, und da beim Volke nach der ersten Erregung eine nüchternere, den Jesuiten viel günstigere Auffassung sich durchrang, legte sich dieser erste Ansturm und Cano schwieg eine Zeitlang.

Auf dem Konzil von Trient äußerte sich Canos Gegnerschaft gegen die Jesuiten des öfteren in Zusammenstößen mit den Jesuitentheologen[1]). Ein Versuch der P. P. Lainez und Salmeron, Canos Bedenken gegen den neuen Orden durch persönliche Aussprache zu begegnen, scheiterte[2]). Nach Spanien zurückgekehrt, trat Cano in den Fastenpredigten des Jahres 1556 in Valladolid mit neuer Schärfe gegen die Gesellschaft Jesu auf. Noch mehr spricht seine Gereiztheit aus den Briefen dieser Zeit. Ein letzter Versuch, Cano umzustimmen, der gelegentlich seiner Anwesenheit in Rom 1560 von P. Lainez gemacht wurde, verlief ergebnislos.

Die Anklagen, die Cano gegen die Jesuiten erhob, sind allgemein gehalten. Schon in ihrem Namen sieht er eine Überhebung[3]). Er betrachtet sie als eine von den schwärmerischen Sekten, sieht in ihnen Pseudoapostel und Pseudopropheten, die Vorläufer des Antichristen[4]), Wölfe in Schafskleidern, er findet es bedenklich, daß sie keinen Habit tragen und keine Klausur haben, er tadelt an ihnen eine zu große Nachsicht in der Beichte und verurteilt die Exerzitien[5]). Hält man ihm vor, daß die Jesuiten fromme Leute sind, so erwidert er mit Angriffen auf Ignatius, Faber, Torres usw., zeigt man ihm die päpstliche Bestätigung, so erklärt er, es sei nur der

[1]) Caballero 364.
[2]) Astrain, I 561—562.
[3]) L. th. l. IV c. 2, 112 b: Quae Societas cum Christi ecclesia sit, qui titulum sibi illum arrogant, hi videant, an haereticorum more penes se Ecclesiam existere mentiantur.
[4]) So z. B. in einem Brief an M. Venegas vom Jahre 1556 (Caballero Ap. 33, 500). Er stellt Ignatius auf eine Linie mit Tauler, Heinrich Herp und Bapt. v. Crema, deren Ansichten damals als verdächtig und gefährlich galten. Drei kleinere Schriften des Heinrich Herp, die als theologiae mysticae libri III im Jahre 1538 von Bruno Loher veröffentlicht und 1556 mit einer Widmung an Ignatius versehen worden waren, wurden auf den Index des Valdès gesetzt 1559 (Reusch, I 309 f.).
[5]) Astrain, I 326; Caballero Ap. 44, 526.

Zweck des Ordens, nämlich die Missionierung der Welt gutgeheißen, aber nicht die Mittel zum Zweck, die Regeln und Einrichtungen, welche den Charakter eines Ordens ausmachen[1]), oder er bestreitet die Beweiskraft der päpstlichen Approbation[2]), macht man die guten Erfolge der Jesuiten geltend, so warnt er vor dem bösen Feind, der sich gerne in einen Engel des Lichts verwandelt. Dabei nannte Cano die Jesuiten in der Öffentlichkeit nicht namentlich, sondern begnügte sich mit nicht mißzuverstehenden Andeutungen. Doch dürfte darin weniger eine unritterliche Kampfart[3]), vielmehr ein Akt der Vorsicht gesehen werden. Er wollte mit den Verboten des Papstes und Ordensgenerals nicht in offenen Widerspruch geraten[4]). Der stolze Spanier hatte sich dermaßen in seine Ideen verrannt, daß er den Kampf gegen die Jesuiten für sein gutes Recht, ja für seine Pflicht hielt und der Kirche einen Dienst zu erweisen glaubte, wenn er mit seiner ganzen Kraft gegen sie arbeitete. Deshalb wollte er sogar eine Anklageschrift dem Papst vorlegen[5]), um sein Gewissen zu beruhigen und wenigstens so der Gefahr zu begegnen, die er von der Gesellschaft Jesu für die Kirche fürchtete. Daß er taub blieb gegen die Aufklärungen durch die Jesuiten und die Mahnungen seiner eigenen Ordensbrüder, daß er die Verfügungen seiner Oberen mißachtete,

---

[1]) Astrain, I 1.

[2]) L. th. l. V, c. 5 resp. ad 4, 172 a: Imbecillum itaque eorum argumentum est, qui ex huismodi privilegis, quae his facile temporibus vel conceduntur, vel potius extorquentur, novas religiones non aliter ac de coelo lapsas excipiendas esse confirmant eas quoque, quae nullam regulam ex approbatis habent, nullam vel a suis editam profitentur.

[3]) Astrain, I 328.

[4]) Wie Cano vorging, seine ganze Leidenschaftlichkeit und andererseits der Schwung und die Anschaulichkeit seiner hinreißenden Sprache erhellt aus l. th. l. XII c. 10, 390. Die Stelle bezieht sich sicher auf die Jesuiten, obwohl sie nicht genannt sind, weil sie inhaltlich mit dem oben S. 13 Anm. 4 genannten Brief übereinstimmt und wie dort der Hinweis auf Tauler, Herp und Baptist v. Crema sich findet. Securi jam poterunt viri improbi non modo ad aurem admovere sermonem, qui ut cancer serpat, sed patentius venenum spargere, atque evomere virus pestilentissimum erroris sui; quod si mens non laeva fuiset, etiam occultum, atque in venis inclusum a sano humore secerni et ... internosci ... poterat ... sed non est huius loci ecclesiae calamitatem deplorare.

[5]) Vgl. Canos Brief an P. Fresneda: Allende de lo que à mi tocava, yo pretendia communicar con el Papa los „apuntiamentos" que tengo contra yerrores desta nueva compania, por descargar mi conciencia y tratar si por aquella via se ponía algun reparo á tanto mal como yo temo desta gente (Caballero Ap. 54, 532).

kann und soll nicht entschuldigt werden und findet eine psychologische Erklärung höchstens in der eigenartigen Charakteranlage Canos, in jenem rücksichtslosen, herrischen Temperament, vor dem ihn schon sein Lehrer Vitoria gewarnt hatte und das er selbst sich eingestand[1]).

Er war einer jener Menschen, die ihre Ziele mit bewundernswerter Ausdauer und nie erlahmender Kraft verfolgen, ohne dabei durch viele feinfühlige Bedenken behelligt zu werden; er zählt zu jenen ichgerichteten Naturen, die jeden Gegensatz gegen die e i g e n e Person oder die eigenen Interessen als a l l g e m e i n e s Unrecht empfinden, zu jenen schwierigen Temperamenten, die mit einer erschreckenden Natürlichkeit ihren oft wenig kontrollierten und noch weniger beherrschten Gefühlen und Leidenschaften freien Lauf lassen, zu jenen selbstbewußten Geistern, die, an lobende Anerkennung gewöhnt, schließlich ihre Ansicht mit eigensinniger Starrheit auch gegen bessere Gründe festhalten und verteidigen. Cano hatte aber auch alle guten Eigenschaften dieser Charaktere: eine gewaltige Arbeitskraft, eine rücksichtslose, freimütige Offenheit, eine großzügige Energie. Daneben wird seine Frömmigkeit und sein Glaubensgeist gerühmt.

Zu den weichen und lieblichen Linien in seinem Charakterbild gehört vor allem das innige Verhältnis, in dem er zu seinem V a t e r und seinem L e h r e r stand.

Aus den Briefen, in denen Ferdinand Cano dem König seinen Sohn als Konzilstheologen empfiehlt, erhellt die Hochachtung und Wertschätzung, die er gegen seinen Sohn hegte[2]). Cano selbst berichtet uns des öfteren, welch innige Anteilnahme sein Vater an seinen theologischen Arbeiten, besonders an den loci theologici, nahm und welch fördernde Aneiferung das für den Sohn bedeutete[3]). Deshalb hat die

[1]) Cano teilt selbst das Urteil Vitorias über ihn mit l. th. XII, c. 1, 340 a: se ingenio meo quidem egregie delectari, sed id vereri, ne huius excellentia quadam eleatus, et exsultans immoderate jactarer, et grandior effectus, non late modo, et libere ingrederer, sed temere etiam, ac licenter praeceptoris vestigia conculcarem.

[2]) C a b a l l e r o Ap. 6, 470.

[3]) L. th. l. X, c. 1, 269 b. Ähnlich l. XI, c. 1, 281 a: Ille addebat aculeos, ille torpentem excitabat, ille ne oscitare quidem me sinebat. Tanta erat in absentem etiam patrem reverentia.

Nachricht vom Tode des Vaters (1553) ihn tief erschüttert und auf seine Arbeitsfreudigkeit eine lähmende Wirkung ausgeübt. Der Trauer darüber hat er am Anfang des elften Buches beredten Ausdruck verliehen[1]).

Nicht minder ehrenvoll ist für Cano seine treue Anhänglichkeit und aufrichtige Dankbarkeit gegen seinen Lehrer Vitoria. Ist das Zusammentreffen eines M. Cano und eines Fr. Vitoria nach seiner wissenschaftlichen Bedeutung von größter Tragweite für die Entwicklung der Theologie, so ist es nach seiner menschlich-persönlichen Seite ein Bild schönster Freundschaft. Selten hat ein fähigerer Lehrer einen fähigeren Schüler gefunden, aber auch nicht oft ein persönlich liebenswürdigerer Lehrer einen dankbareren Schüler. Daß sich die beiden Männer auch seelisch nähergetreten sind, zeigen Canos Worte zu Beginn des zwölften Buches, die für Lehrer und Schüler gleich rühmlich sind[2]).

Cano wußte das Glück eines solchen Lehrers immer zu schätzen[3]). Nur mit Hochschätzung und Ehrfurcht spricht er von ihm[4]) und er möchte seinen Lesern gleiche Hochachtung gegen ihn einpflanzen[5]), ihm schreibt er seine Kenntnisse, sein gesundes Urteil und seinen guten Stil zu[6]), ja den neuen Aufschwung der spanischen Theologie führt er auf ihn zurück[7]). Ihm treu nachzufolgen und seines Meisters Werk weiterzuführen und zu vollenden gilt ihm als Lebensaufgabe[8]).

Diese warme Hingabe an Vater und Lehrer wird uns mit seiner schroffen Leidenschaftlichkeit und seinem selbstherrischen Charakter etwas versöhnen. Doch mag man über

---

[1]) L. th. l. XI, c. 1, 281 a.
[2]) Vgl. oben S. 15 Anm. 1.
[3]) L. th. l. IX, c. 7, 216 a.
[4]) Er nennt ihn praeceptor, summus praeceptor theologiae, clarissimus vir.
[5]) L. th. l. XIII, c. 1, 341 a: Huius enim clarissimi viri eruditionem memoriae prodimus, atque ei, etsi nequaquam parem illius ingenio, at pro nostro tamen studio meritam gratiam, debitamque referimus. Quanquam postulo ab iis, qui haec in manus sument, ut maius quiddam de magistro meo, quam quantum a me exprimi potest, suspicentur.
[6]) L. th. l. XII, c. 1, 340 a: Nimirum si doctrinam meam approbet quispiam ... in hoc sumus docti. prudentes, et facundi, quo virum hunc rerum earum omnium ducem optimum sequimur, atque eius praeceptis, monitisque paremus.
[7]) L. th. l. XII, c. 5, 360 b.
[8]) L. th. l. XII, c. 1, 341 a.

Canos Charakter urteilen wie man will — er wird wohl immer umstritten bleiben —, in einem finden sich Freunde und Feinde, Verehrer und Gegner, Dominikaner und Jesuiten zusammen: in der Bewunderung seines Genies und seines Scharfsinns, in der Anerkennung seiner theologischen Leistung. Man kann dem heißblütigen Ordensmann und dem leidenschaftlichen, hartnäckigen Polemiker zürnen, den großen Theologen, den „magister Cano", kann man nur schätzen und bewundern.

Seine Werke werden seinen Namen in ehrendem Andenken erhalten. Neben verschiedenen Gutachten und Briefen und kleineren Werken hinterließ Cano:

I. Commentare („annotationes") fast zur ganzen Summe des hl. Thomas, die alle nicht gedruckt sind. Die Erklärung der I. p. besitzt die Universitätsbibliothek Salamanca. Die Anmerkungen zur 1 a II. p. sind enthalten in den sich ergänzenden Cod. Ottob. 1050 b fol. 232 b und Cod. Ottob. 289, die zur 2 a II. p. in Cod. Vatic. 4647 und 4648. Als Kommentar zur III. p. können gelten die scholia in 4. Sent.[1]) (Cod. Ottob. 1003), die nach Ehrles Angaben[2]) sich an III. p. anschließen, während die Distinktionen des 4. Sentenzenbuches nur nebenbei geschrieben sind.

II. Die beiden Relektionen: Relectio de Sacramentis in genere habita in Academia Salamanticensi anno 1547 und Relectio de poenitentia habita in Academia Salamanticensi anno 1548. Beide sind gedruckt Salamanticae 1550, Compluti 1558, 1563, Mediolani 1580.

III. Tratado de la Victoria de si mismo. Traducido del toscano por el Padre Maestro Fr. Melchor Cano. Die Vorlage ist noch nicht einwandfrei festgestellt. Adolf de Castro hält die Schrift für eine freie Überarbeitung eines italienischen Werkes, die zum guten Teil als geistiges Eigentum Canos bezeichnet werden kann[3]). Caballero verzeichnet vier Ausgaben: Valladolid 1550, Toledo 1553, Madrid 1567 und 1780; neuerdings ist es abgedruckt bei Adolf de Castro,

[1]) Diese Erklärung des vierten Sentenzenbuches erwähnt Cano selbst l. th. l. VI c. 8, 203 b.
[2]) Ehrle, Katholik 1885, I 99—102.
[3]) Adolfo de Castro, Obras escogidas, Madrid 1873, LXI.

Obras Escogidas Filosofas (Bibliotheca de Autores Espanoles), Madrid 1873 p. 304 ss.

IV. Die Lebensarbeit Canos waren seine De locis theologicis libri duodecim. Wann Cano das Werk verfaßt hat, läßt sich nicht bestimmt sagen. Sicher ist, daß er im Jahre 1553, als die Nachricht vom Tode seines Vaters eintraf, die ersten zehn Bücher vollendet[1]) und daran schon mehrere Jahre gearbeitet hatte[2]). Im 6. Buch, 8. Kapitel (p. 203 b) erwähnt Cano seine Erklärung zum vierten Sentenzenbuch, die nach Cod. Ottob. 1003 im Jahre 1546 entstanden ist, im 2. Buch, 9. Kapitel (p. 46 b) verweist er auf seine Relectio de poenitentia, ebenso im 18. Kapitel (p. 77 b) und später nochmals im 7. Kapitel des 6. Buches (p. 199 b), Bemerkungen, die erst nach dem Sommer 1548 geschrieben sein können; im 5. Buch, 5. Kapitel (p. 177 b) erinnert Cano an seine Teilnahme am Konzil von Trient (1552). All diesen Bemerkungen wird am besten Rechnung getragen, wenn man annimmt, daß die ersten zehn Bücher während der Lehrzeit in Alcala und Salamanca verfaßt sind (etwa 1543—50) und nach der Rückkehr von Trient nochmals einer genauen Durchsicht unterzogen wurden (l. V, c. 5, 177 b). Das 11. und 12. Buch sind in den Jahren von 1553 bis 1560 entstanden[3]). Das 13. und 14. Buch ist Cano der Nachwelt leider schuldig geblieben[4]). Der Druck wurde 1563 nach Canos Tod durch Roderich Vadilaeus besorgt, der dem Werk eine censura vorausschickte[5]). Später erschien es in Löwen 1564, Venedig 1567, Löwen 1569, Köln 1574 und 1585. Seit der Kölner Ausgabe von 1605 wurde es mit den beiden Relectiones als „opera" zusammengedruckt und erschien seither in vielen Auflagen, am öftesten nach der von Hyacinth Serry besorgten und mit einem Prologus galeatus versehenen Ausgabe (Padua 1714 usw.). Caballero

---

[1]) L. th. l. XI c. 1.

[2]) L. th. l. X c. 1, 269 b: subcisivis, ut aiunt, horis, opus hoc informare decrevimus.

[3]) Das wird bestätigt dadurch, daß Cano im 11. Buch sich stark an Joh. Vergaras anschließt, dessen Werk Questiones del Templo erst nach 1553 erschienen ist.

[4]) Diese Bücher sind zitiert l. th. l. I c. 1; l. II c. 1; l. III c. 7; l. IV c. 5; l. VIII c. 2; l. IX c. 1, c. 4; l. X c. 3; l. XI c. 2; l. XII c. 4 u. 5.

[5]) Die Zensur ist datiert vom 15. August 1562. Das ist wohl der Grund, daß vielfach die erste Ausgabe fälschlich für das Jahr 1562 angegeben wird.

kennt im ganzen 29 Drucke, ohne auf Vollzähligkeit Anspruch zu haben[1]).

Das Werk bedeutet einen Einschnitt in der Geschichte der theologischen Methodologie und verdient mit Recht an den Anfang der neueren Theologie gestellt zu werden. Die loci theologici sind das klassische Werk der Fundamentaltheologie.

Das Werk wurde viel benützt und viel gelobt[2]). Man vergleiche nur die in Serrys Ausgabe vorangesetzten anerkennenden Urteile, die leicht vermehrt werden könnten. Sie zeigen, daß man die Bedeutung des Werkes von jeher erfaßt hat und es geschätzt hat: als ein aureum volumen (Pallavicini), opus plane aureum, omnibusque numeris absolutum (Du Pin), ingenii sui, doctrinae et industriae perenne monumentum (Alexander Natalis). Das Urteil darüber hat sich nicht geändert. Corn. Krieg[3]) nennt die loci theologici die „erste wahrhaft wissenschaftliche Methoden- und christliche Prinzipienlehre und positive Noetik", „bahnbrechend" sind sie nach Hettinger[4]), „von großer und bleibender Bedeutung" nach Scheeben[5]), „unvergänglich und für die Erkenntnisprinzipien und Beweisquellen der Dogmatik noch heute richtunggebend" nach Grabmann[6]).

Eine eingehende Würdigung hat aber das Werk noch nicht gefunden. Erst in neuerer Zeit hat die Debatte über die theologische Methode, wie sie besonders in der französischen Theologie eifrig eingesetzt hat, auf Cano zurückgeführt. Es war ein glücklicher Gedanke des Seniors der französischen Theologie, A. Gardeil, in dieser Debatte wieder nachdrücklichst auf den Altmeister der theologischen Me-

[1]) Neuerdings ist das Werk gedruckt bei Migne, Cursus theologicus completus I, Paris 1840. Einen Neudruck der Opera in drei Bänden besorgte Tit. M. Cucchi, Rom 1890. Dieser Druck ist nur ein Abdruck der Ausgabe von Serry ohne jeden kritischen Apparat.

[2]) Tot laudatores et admiratores, quot lectores habet (Nikolaus Antonius, Bibl. Hisp. Nova II 120).

[3]) Corn. Krieg, Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften nebst Methodenlehre, Freiburg 1899, 28.

[4]) Hettinger, Lehrbuch der Fundamentaltheologie[3] (S. Weber), Freiburg 1913, 605.

[5]) Jos. Scheeben, Handbuch der Dogmatik, Freiburg 1873, I 45.

[6]) Einführung in das Studium der katholischen Theologie, herausgegeben von der theologischen Fakultät der Universität München, Kempten 1921, 92.

thode zu verweisen. Sein beachtenswerter und viel beachteter Artikel „La notion du lieu théologique“[1]) hat der theologischen Methodologie wie der Würdigung von Canos loci gleich wertvolle Dienste geleistet. Neuerdings hat M. Jacquin die Bedeutung und den Einfluß der loci theologici für die moderne Theologie gewürdigt[2]).

Die von Cano geforderte Methode nach ihrer geschichtlichen Bedingtheit wie nach ihrer inhaltlichen Struktur aufzuzeigen, die zu ihr führende historische Entwicklung wie die sie leitenden inneren Gesetze herauszustellen, das soll das Ziel dieser Arbeit sein.

---

[1]) Revue des sciences philosophiques et théologiques, 1908, 51—73, 246—276, 484—505.

[2]) M. Jacquin, Melchior Cano et la théologie moderne (Revue des sciences philos. et théol. 1920, 121—141). Die verdiente Beachtung hat auch F. Marín-Sola unserem Autor geschenkt in seinem bedeutenden Werk: L'évolution homogène du dogme catholique [2], Freiburg (Schw.) 1924, II 212—243.

Erstes Kapitel

Die historische Bedingtheit der loci theologici

„Fast alle Auserwählten im Reiche der Philosophie sind Freunde der Methode gewesen." Diese Worte Herbertz'[1]) gelten nicht bloß für die Philosophie, sondern allgemein für jede Wissenschaft. Die Methode ist ja nichts anderes als „ein Prinzip oder eine Richtschnur, eine Sache anzufassen, zu behandeln, damit zu verfahren"[2]). Der vernünftige Mensch wird bei jeder Arbeit nach solch einem Prinzip — nach einer Methode verfahren; ganz besonders aber muß das der Gelehrte bei der wissenschaftlichen Arbeit, weil es dabei gilt, eine große Fülle von Erkenntnissen logisch zu verbinden, ihren Voraussetzungen und letzten Gründen nachzugehen, ihre inneren Zusammenhänge aufzudecken und zu einem einheitlichen, harmonisch geschlossenen System zusammenzufügen. Nur zweckmäßig erfaßtes und konsequent durchgeführtes Verfahren kann hier zum Ziele führen, und ein solches haben die Auserwählten im Reiche jeder Wissenschaft stets angewendet; in diesem Sinne sind sie alle Freunde, ja Meister der Methode gewesen.

Nicht so ohne weiteres bejahen könnte man jene andere Frage, ob alle die Meister der Wissenschaft immer auch Freunde der Methodologie gewesen sind. Eine genaue Untersuchung würde wohl ergeben, daß nur wenige den Linien ihrer Methode, die sie genial erfaßt und durchgeführt haben, auch reflexiv nachgegangen sind oder sie de professo aufgezeigt haben. So viele sind intuitiv die richtigen Bahnen gewandelt, manche haben erst Angriffen gegenüber Richtung und Richtigkeit ihrer Methode klargestellt, die meisten haben diese Arbeit ihren Schülern überlassen; jedenfalls ist die methodologische Theorie nur zögernd und unsicher der praktisch oft schon lange richtig angewendeten Methode gefolgt.

---

[1]) R. Herbertz, Studien zum Methodenproblem und seiner Geschichte, Köln 1910, Vorwort.

[2]) O. Willmann, Didaktik, Braunschweig 1903, II[3] 270.

Das gilt allgemein von jeder Wissenschaft, das gilt besonders auch von der Theologie. Schon lange hatte ein Tertullian, Irenäus, Cyprian, Augustin meisterhaft den Traditionsbeweis geführt, ehe ein Vincenz von Lerin seine Gesetze theoretisch aufzeigte, schon lange hatten Väter und Theologen auctoritas und ratio zu einer friedlichen Einheit verbunden, ehe das Verhältnis beider in wissenschaftlicher Reflexion überprüft und systematisch beleuchtet wurde. Drei Jahrhunderte lang schon besaß die Theologie in der Summe des hl. Thomas ihre klassische Methode, ehe ihr ein Melchior Cano in seinen loci theologici ihre klassische Methodologie schenkte.

Doch wie nirgends im Leben gibt es besonders im geistigen und wissenschaftlichen Leben keine sprunghafte Entwicklung. Gerade auf wissenschaftlichem Gebiet haben sich für die sogenannten Revolutionen mehr noch als anderswo die Spuren und Verbindungslinien nach rückwärts aufzeigen lassen. Auch Canos Werk bedeutet, so epochemachend und einschneidend es für die Entwicklung der Theologie war, keine plötzliche, unvorbereitete Erscheinung. Aus methodischen Strömungen seiner Zeit ist es erwachsen, aus diesen methodischen Strömungen will es auch verstanden sein. Ein kurzer, skizzenhafter Rückblick auf die methodischen Bestrebungen der vorangegangenen Jahrhunderte soll deshalb die Gründe und Motive aufzeigen, die auf die Abfassung der loci theologici verursachend und richtunggebend eingewirkt haben.

I. Methodologische Versuche in der Zeit der Hochscholastik

In der Zeit der Scholastik finden sich die Äußerungen, die ex professo der theologischen Methode gelten, erst nur selten und gelegentlich und bleiben auch später auf einzelne Punkte beschränkt, die besonders die theologische Erkenntnistheorie behandeln[1]). In der Frühscholastik gaben zu

[1]) Es sei verwiesen auf die Zusammenstellung der in Frage kommenden Schriften bei M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode, Freiburg 1909, I 46 ff.

gelegentlichen Äußerungen über die Methode besonders die Wissenschaftslehren Anlaß, die vielfach wertvolle Angaben über die Stellung der Theologie im Lehrbetriebe und manchmal auch über theologische Prinzipienfragen enthalten[1]). Den reichsten Ertrag an methodologischen Gedankengängen liefern in dieser Zeit die Prologe und die Einleitungen in die theologischen Summen.

Die Prologe berichten sehr häufig über Sinn und Zweck einer Schrift, über die Arbeitsweise und Ziele des Autors, die fördernden und hemmenden Umstände; sie geben „nicht selten überraschend tiefe Einblicke in die methodischen Absichten des Verfassers und die wissenschaftlichen Strömungen der Zeit“[2]). So hat in prägnanter Kürze und lichtvoller Klarheit z. B. der hl. Thomas im Prolog zur Summe die ihn leitenden methodischen und systematischen Gesichtspunkte angegeben[3]).

Die Prologe berichten uns mehr über die äußere Methode und Technik des theologischen Schaffens. In die innere Methode der Theologie führen uns die eingangs der meisten Sentenzenkommentare und theologischen Summen behandelten Einleitungs- und Prinzipienfragen, die schon bei Hugo von St. Victor, Robert von Melun und Petrus Lombardus sich finden, die dann in der Hochscholastik, besonders durch den hl. Thomas von Aquin[4]), bewußt zu einem Kapitel wissenschaftlicher Methodologie systematisiert worden sind und manchmal, z. B. bei Ulrich von Straßburg, Heinrich von Gent, Matthäus von Aquasparta, Herväus Natalis eine ausgedehnte monographische Behandlung gefunden haben[5]). Zur Erörterung standen vor allem die Fra-

[1]) Ebd., Freiburg 1911. II 28 ff.
[2]) M. Grabmann, Einführung in die Summe des heiligen Thomas von Aquin, Freiburg 1919, 43.
[3]) Ebd., bes. 53—98.
[4]) Der hl. Thomas von Aquin behandelt die theologischen Prinzipienfragen außer in I. Sent. qu. 1—5, S. Th. I, qu. 1, a. 1—10, S. c. Gent. I, c. 1—9 in quodl. IV, qu. 9, a 18 und in librum Boëtii de Trinitate.
[5]) Vgl. E. Krebs, Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik, Münster 1912 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XI, 3.—4. Heft). Über Ulrich von Straßburg vgl. M. Grabmann, Studien über Ulrich von Straßburg (Zeitschrift für katholische Theologie 1905, bes. 485 ff.).

gen nach dem Charakter der Theologie als selbständiger oder untergeordneter, praktischer oder spekulativer Wissenschaft, nach Subjekt und Objekt, Prinzipien und Folgerungen, Notwendigkeit und Erhabenheit der Theologie. Wir finden die Probleme vielfach nach dem vierteiligen Schema der causa efficiens, formalis, materialis, finalis behandelt. Manchmal werden eigene Wissens- und Wissenschaftslehren vorausgeschickt, so bei Heinrich von Gent und Matthäus von Aquasparta, und dabei die Bedingungen des wahren Wissens, Ursprung und Gewißheit, Umfang und Wert des Wissens herausgestellt. Obwohl alle diese Abhandlungen vor allem spekulativen, theoretischen Zielen dienen, so haben sie doch wegen ihrer grundlegenden Bedeutung auch für die methodische Gestaltung der Theologie hervorragend praktischen Wert. Die Unterschiede in diesen Fragen haben zu allererst den einzelnen Schulen ein charakteristisches Gepräge gegeben[1]).

Ein besonderes Augenmerk verdienen an der Wende des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts die in vieler Hinsicht bedeutsamen methodischen Versuche eines Roger Bacon und Raimund Lullus, die beide, jeder in seiner Art, mit der traditionellen scholastischen Methode nicht mehr einverstanden waren und deshalb auf ihre Umgestaltung hinarbeiteten.

Raimund Lullus trug sich mit den weitgehendsten Reformplänen; er wollte das Wissen verallgemeinern und dazu einen Schlüssel bieten, mit dem man leicht den Zugang zum Zauberreich der Wissenschaft sich verschaffen könnte. Das ganze Denken ist ihm eine Funktion von obersten, allgemeinsten, durch sich selbst einleuchtenden Prinzipien, und eine geschickte Kombination derselben soll es ermöglichen, zu einem Subjekt leicht das gesuchte Prädikat zu finden. O. Keicher[2]) sieht in der Aufstellung der obersten Prin-

---

[1]) K. Heim, Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher, Leipzig 1911. Heim hat gerade nach dieser Seite die einzelnen Schulen scharf zu charakterisieren versucht.

[2]) O. Keicher, Raimund Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie, Münster 1909, 19.

zipien, Überweg-Baumgartner[1]) in dem Gedanken der Kombinatorik das Eigenartige der lullischen Kunst. Ars magna heißt diese erstrebenswerte Kunst. Der Name klingt phantastisch und phantastisch muten die Kreise und Dreiecke und Figuren an, die die Funktionen der Denkarbeit veranschaulichen und erleichtern sollen.

Man mag vielleicht zugeben, daß Lullus die Methode mechanisiert und schablonisiert hat und den lebendigen und mannigfaltigen Geist in das Prokrustesbett weniger Formen pressen wollte[2]); dennoch bedeutet seine Ars magna einen ernst zu nehmenden und groß angelegten methodologischen Versuch, der besonders auf mathematisch eingestellte Geister immer eine gewisse Anziehungskraft ausgeübt hat[3]).

Lullus wollte die scholastische Methode weiterführen; er wollte höher bauen. Roger Bacon[4]) wollte ihr ein breiteres positives Fundament schaffen. Nach ihm befindet sich die Theologie seiner Zeit in einem tiefen Verfall, als dessen Ursachen er das Vorherrschen der Philosophie in der Theologie, die Vernachlässigung der sprachkundlichen und mathematisch-naturwissenschaftlichen Fächer, das Fehlen jeder tieferen Erkenntnis in den philosophischen Fächern, die übermäßige Bevorzugung der Sentenzen gegenüber der Bibel und mangelhafte Exegese angibt[5]). Demgegenüber fordert er Bibelstudien an Stelle der Sentenzenerklärungen, eingehende

[1]) Fr. Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, herausgegeben von Matth. Baumgartner, Berlin 1915, II [10] 534. Über Lullus vgl. auch H. Probst, Caractère et origine des idées du bienheureux Raymond Lulle, Toulouse 1912; K. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande, Leipzig 1867, III 145—177; Menendez Pelayo, Historia de los Heterodoxos Espanoles, Madrid 1880, I 513—539.

[2]) Sehr scharf und drastisch ist das Urteil Prantls (Geschichte der Logik, III 545 ff.).

[3]) So Agrippa von Nettersheim, Jakob Faber, Bruno Lavinhetta und Leibniz (M. de Wulf, Histoire de la Philosophie médiévale [4], Paris 1912, 503). In neuerer Zeit interessiert man sich besonders in Spanien wieder lebhaft für Lullus; vielleicht bringt diese Strömung ein endgültiges Urteil über den umstrittenen Mann.

[4]) C. Pohl, Verhältnis der Philosophie zur Theologie bei Roger Bacon, Neustrelitz 1893.

[5]) Methodisch bedeutsam sind Bacons opus maius (ed. Henry Bridges, Oxford 1897), op. min. (ed. J. S. Brewer, Fr. Rogeri Bacon, opera quaedam hactenus inedita, London 1859) und Metaphysica Fr. Rogeri Bacon de viciis, contractis in studio theologiae (ed. Robert Steele, Oxonii 1905). In Metaphysica (4—7) macht er den bis in die kleinsten Fragen hineinreichenden Gegensatz der verschiedenen Schulrichtungen, das Steckenbleiben im Meinen und Zwei-

philosophisch-naturwissenschaftliche Studien im Dienste der Theologie, besonders zu apologetischen Zwecken, sprachliche Kenntnisse für die Durchforschung der Quellen, Verbesserung der Vulgata, Benützung des Aristoteles im Urtext, Forderungen, durch die er seiner Zeit weit vorausgeeilt ist, von denen viele erst durch Humanismus und Aufklärungszeit wieder aufgegriffen wurden. Leider hat Bacon durch seine Übertreibungen, seine übermäßige und schroffe Kritik und sein unbotmäßiges Verhalten sich die Sympathien seiner Zeitgenossen verscherzt und damit eine tiefere Wirkung auch seiner berechtigten Reformvorschläge unmöglich gemacht.

II. Theologische Reformversuche in der Zeit der Spätscholastik

Im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert ging die Entwicklung der Theologie in einer schiefen Ebene abwärts, und Bacons Klagen wurden bald von Männern aufgenommen, die der Scholastik prinzipiell keineswegs ablehnend gegenüberstanden. Je mehr einerseits infolge der nominalistischen Mißachtung der Metaphysik die via moderna[1]) mit ihren übermäßigen dialektischen Spitzfindigkeiten auch in die Theologie eindrang, je mehr andererseits manche mystische Bestrebungen, in das Gegenteil verfallend, die durch Sitte und kirchliche Disziplin gezogenen Schranken und die kirchliche Heilsvermittlung ablehnten, desto mehr mußte von besonnener Seite der Kampf gegen beide aufgenommen werden. Die traurige Lage der Kirche, die sittliche Verwilderung in Klerus und Volk hätten mehr denn je eine kraftvolle Theologie benötigt. Nicht so fast aus theoretischen Erwägungen, als vielmehr von der Not der Zeit getrieben und von warmen seelsorglichen Rücksichten geleitet, haben eifrige

feln, das nie zum Wissen, zur Weisheit vordringe, das hyperkonservative Festhalten an dem Überkommenen, das nicht zu neuen Untersuchungen vordringe, die Vernachlässigung der Apologetik für den Niedergang der Theologie verantwortlich.

[1]) Über via moderna vgl. H. Hermelink, Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation 1477—1534, Tübingen 1906, 87 ff. — Den tiefsten Einblick in die verschiedenen Schulen des 14. Jahrhunderts vermittelt das eben erschienene Werk von Fr. Ehrle, Der Sentenzenkommentar Peters von Candia (Franz. Stud., Beiheft 9), Münster 1925, das leider für den Text nicht mehr verwertet werden konnte.

Männer der Theologie eine mehr positive, praktische Richtung geben und sie auf den großen Glaubensgehalt von Schrift und Kirchenlehre zurückführen wollen.

Diese Reformbestrebungen fanden ein Zentrum im Kolleg von Navarra. Den Mittelpunkt davon bildete Johann Charlier, genannt Gerson. In seiner Stellung als Kanzler der Universität Paris fühlte er sich verpflichtet, gegen den Niedergang der theologischen Wissenschaft seine mahnende und warnende Stimme zu erheben[1]). Das Hauptübel, an dem die Theologie krankt, sieht Gerson in dem Überhandnehmen praktisch unfruchtbarer, mit dialektischer Spitzfindigkeit ausgeheckter Quaestionen[2]). Er macht für diese Ausartung besonders zwei Gründe verantwortlich: die vana curiositas, die verkehrte Wißbegierde, die mit Vernachlässigung des Nützlichen sich dem weniger Nützlichen oder gar Nachteiligen zuwende, und die singularitas, die gelehrte Eigenbrödelei[3]). Die krankhaften Erscheinungen, die durch diese Gründe gezeitigt wurden, sind nach ihm folgende: das Suchen nach immer neuen, noch ungelösten Problemen, die ungebührliche, nicht von Wahrheitsliebe, sondern von Eifersüchtelei eingegebene Parteinahme für bestimmte Schulrichtungen, die Vermengung theologischer und philosophischer Gegenstände, die Vorliebe für eine maßlose, zum Selbstzweck gewordene Kritik gegen abweichende Ansichten statt der Bemühung um vermittelnden Ausgleich, die Einführung einer neuen Terminologie, der übermäßige Einfluß heidnischer Philosophie, der Mangel an Klarheit, endlich das bunte und gegensätzliche Gewirr von verschiedenen Lehrmeinungen[4]).

---

[1]) Er handelt darüber am eingehendsten in den zwei Vorlesungen vom Herbst 1404 contra vanam curiositatem in negotio fidei (op., ed. L. Ell du Pin, Antwerpiae 1706, I 86—106), in zwei Briefen de reformatione studii (op. I 120—124) und einigen Schriftstücken an die Studenten von Navarra (op. I 106—109); 117—120). Über Gerson vgl. man A. Lambon, Jean Gerson, sa reforme de l'enseignement théologique et de l'éducation populaire, Paris 1892; F. X. Kunz, Pädagogische Schriften von Johann Charlier Gerson, Freiburg 1904, Einleitung; P. Feret, La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres, Moyen-âge IV 223—273. Das Beste über Gerson ist immer noch J. B. Schwab, Johann Gerson, Würzburg 1858.

[2]) Op. I 122.

[3]) Op. I 91 A.

[4]) Op. I 97—106. Andere Ausartungen der Theologie führt er an Op. I 122.

Demgegenüber verlangt Gerson eine traditionelle Behandlung der alterprobten Lehren in der durch die Übung geheiligten Terminologie, er wünscht an Stelle der Kritik positiv gläubige Stellungnahme, er wünscht ein Zurücktreten der kleinlichen Schulgegensätze gegenüber der Auswertung des gemeinsamen Glaubensgutes der Bibel und der Väter[1]). Besonders ist es ein schlichter, einfacher, frommer Glaube an das Schriftwort, ein in Buße und Frömmigkeit geübtes Schriftstudium, von dem er Rettung gegen die Ausartung der Theologie erhofft.

Gerson ist aber deswegen kein Feind der Scholastik. Er erkennt die Berechtigung auch des rationellen Elements in der Theologie an und verteidigt gegen die nominalistische Gegenüberstellung von ratio und fides immer ihr harmonisches Für- und Ineinanderarbeiten[2]). Aber er fordert neben der verstandesmäßigen Aneignung die subjektive Verinnerlichung und die seelsorgliche Verwertung der Glaubenswahrheiten, neben der theoretischen Spekulation die praktische Anwendung, kurz neben der Scholastik die Mystik und Pastoral. Scholastik, Mystik und Pastoral, das sind nach ihm die drei Zweige der Theologie, die nicht getrennt werden dürften, sondern zu einem geschlossenen Ganzen sich ergänzen müßten[3]). Dabei läßt ihn aber die Hochschätzung der mystischen Theologie die Gefahren einer ungesunden Mystik nicht verkennen[4]), die nur zu leicht zu einem einseitigen skeptischen Subjektivismus und verschwommenen Pantheismus führen könnte.

Bezüglich der äußeren Methode des Lehrbetriebes empfiehlt Gerson vor allem Anschluß an die alterprobten, gediegenen Meister, wovon man einige sich zu vertrauten Freunden machen solle[5]). Er verteidigt die Disputation für den scholastischen Lehrbetrieb, wenn sie nicht hartnäckiger und unruhiger Streitsucht, sondern der Aufhellung der Wahrheit

---

[1]) Über die Stellung Gersons zur Hl. Schrift siehe Fr. Kropatschek, Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche, Leipzig 1904, I 388—395.
[2]) Op. I 166 B.
[3]) Op. I 108 B.
[4]) Siehe seine Ausstellungen an dem Buche des Joh. Ruysbroek, De ornatu spiritualium nuptiarum, Op. I 59—63 und I 78—82.
[5]) Op. I 107 und 108.

und der Schärfung des Geistes diene[1]); für die mystische Theologie fordert er Ruhe und Einsamkeit; für die seelsorgliche, besonders die homiletische Ausbildung, verlangt er praktische Übung[2]).

In gleicher Richtung mühte sich Nikolaus von Clemanges um die Erneuerung der Theologie. Seine methodischen Reformgedanken finden sich vor allem in dem „wahrhaft goldenen, gründliche Bildung und wahre Frömmigkeit verratenden Werkchen"[3]) Liber de studio theologico. Es ist dies ein einheitlich aufgebauter, klar durchgeführter, äußerst warm und schwungvoll geschriebener Brief an einen Doktoranden, in dem er sich über die Eigenschaften und Vorbedingungen zum theologischen Lehrberuf verbreitet und dabei manchmal grelle Schlaglichter auf die damaligen traurigen Zustände der theologischen Fakultäten wirft. An Stelle der von Ehrgeiz getriebenen, auf ihre Stellung und Titel pochenden, mehr auf äußeren Glanz als auf inneren Gehalt abzielenden Doktoren[4]) müßten glaubenstüchtige, sittenreine und seeleneifrige Lehrer treten, deren Wirken durch die Gnade befruchtet werde[5]). Die eifrige Betrachtung im Worte Gottes und sorgfältiges Studium der Väterschriften müßten die schädlichen dialektischen Erörterungen ersetzen[6]).

Diese Reformbewegungen fanden besonders im Kartäuserorden, mit dem sowohl Gerson als Clemanges in enge Beziehungen getreten waren, eine eifrige Pflege. Dort blühte die Mystik auch in den Jahrzehnten allgemeinen Verfalls, dort haben Männer wie Dionysius Carthusianus das von den großen Theologen aus früheren Jahrhunderten überkommene Erbe treu gehütet und bewahrt und im Anschluß an die Schrift und die Väter die einseitige dialektische Richtung durch eine praktische zu verdrängen gesucht. Der methodische Versuch des Nikolaus von Kemph, De recto

---

[1]) Op. I 109.
[2]) Ebd.
[3]) J. L. Achery, Spicilegium, Paris 1723, Lectori, I² 6 über Clemanges; vgl. Müntz, Nicolas de Clemanges, sa vie et ses ecrits, Straßburg 1846.
[4]) Spicilegium, I 473.
[5]) Ebd. 475.
[6]) Ebd. 476.

studiorum fine ac ordine[1]), hat diesen Bestrebungen Ausdruck gegeben und schließt sich innig an die von Gerson angebahnte Reform an. Kemph wollte gegenüber einer übertriebenen Vorliebe für das Rechtsstudium der Theologie, die ihm Herrin und Lehrmeisterin aller Wissenschaften ist, zu ihrem Rechte verhelfen, aber nicht jener, die bloß auf Erlangung der akademischen Grade abziele und in unnützen Spitzfindigkeiten sich ergehe, sondern jener, welche die Bibel und die Väter zur Hauptgrundlage nehme. Die Mittel, dieses Ziel zu verwirklichen, sieht Nikolaus von Kemph in der weisen Mäßigung einer übertriebenen, schädlichen Wißbegierde und in der sorgfältigen Pflege des inneren, geistigen Lebens, welche die Theorie in die Praxis umsetze[2]), die Theologie des Verstandes zur Theologie des Herzens, das Wissen zur Weisheit, die Erkenntnis zur Frömmigkeit, die Theologie zur Mystik weiterbilde[3]).

Auch der Humanist Jakob Wimpheling hat mit seiner Verehrung für Gerson dessen Reformpläne übernommen und in seinen pädagogischen Schriften vertreten. Der hl. Antonin hat sich in seiner summa theologica in gleichem Sinne ausgesprochen[4]).

Eine unter einem dialektischen Formalismus und intellektualistischen Doktrinismus vertrocknete Theologie zu dem frischen Brunnquell des mystischen Lebens zurückzuführen und zu neuem Leben zu erwecken, das war das Ziel dieser methodischen Erzeugnisse, die alle in der Forderung eines innigen, von Gnade und Liebe befruchteten Anschlusses an Schrift und Tradition gipfeln. Sie wollen und können nicht als systematische, methodologische Arbeiten beurteilt werden, aber sie haben manche glückliche Anregung im Sinne einer positiv-praktischen Einstellung des theologischen Beweises gegeben.

[1]) Vgl. N. Paulus, Der Kartäuser Nikolaus von Straßburg und seine Schrift de recto studiorum fine et ordine, Katholik 1891, II 346—364.

[2]) Das Werk des Nikolaus Kemph ist abgedruckt bei B. Pez, Bibliotheca ascetica antiquo-nova, Ratisbonae 1724, IV 257—492; II c. 6 (Pez 308): Tria requiruntur ad verum theologum re et nomine: Primo intellectus Sacrae scripturae: Secundo quod ea quae scit, intelligit, legit, aut audit, in affectum trahat. Tertio quod non solum ea in affectum trahat, sed etiam in opere ... exsequatur.

[3]) Pars II, c. 5 (Pez 304).

[4]) S. theol. III. tit. 5 (Veronae 1740, 233 s.).

III. Theologische Reformbestrebungen im Humanismus

Der Ruf nach Reform war inzwischen aufgenommen worden vom Humanismus, aber nicht mehr ruhig und sachlich und besonnen, sondern mit drängendem, stürmendem Ungestüm. Heidnische Gesinnung und tiefgläubiges Christentum, zügellose Frivolität und innige Frömmigkeit, wissenschaftliche Wahrheitsliebe und tendenziöse Entstellung, Theologen, Philologen, Fürsten und Päpste, Platonismus und Aristotelismus, Universalismus und Nationalismus, all das findet sich unter dem prangenden Schild des Humanismus zusammen. Das, was all den humanistischen Richtungen und Strömungen und ihren oft bis zu bizarren Extremen auseinanderstrebenden Gegensätzen gemeinsam ist, das ist gerade der Ruf nach Reform, die Forderung einer neuen verbesserten Methode. Es ist ein und dieselbe Atmosphäre literarischen, kritischen Empfindens, in dem alle atmen, es ist ein und dasselbe, oft recht unbestimmte und recht verworrene Drängen nach etwas Neuem, dasselbe methodische Interesse, das alle beherrscht[1]).

Auf vier Forderungen lassen sich die immer wiederholten kritischen Äußerungen der Humanisten zurückführen. Sie forderten

1) an Stelle des mittelalterlichen Barbarismus den klassischen Ausdruck der Antike;
2) an Stelle des logisch dialektischen Verfahrens eine freiere historisch-philologische Methode;
3) an Stelle der Glossenbenützung die kritische Quellenforschung;
4) an Stelle der Herrschaft der Autorität das Recht der eigenen persönlichen Meinung[2]).

---

[1]) Über Humanismus vgl. P. Imbart de la Tour, Les origines de la réforme II, L'église catholique, la crise et la renaissance, Paris 1909; A. Humbert, Les origines de la théologie moderne I, Paris 1911; L. Geiger, Joh. Reuchlin, sein Leben und seine Werke, Leipzig 1871; G. Voigt, Die Wiederbelebung des klassischen Altertums[2], Berlin 1880—1881; W. Dilthey, Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert, 1891, IV 604—651 (Archiv für Geschichte der Philosophie).

[2]) Vgl. P. Imbart de la Tour, l. c. II 314—345.

Der sprachliche Ausdruck, die klassische Eleganz der Rede stand im Brennpunkt des Interesses. Die Erneuerung der Wissenschaft müsse mit der sprachlichen Form beginnen[1]). Bisher habe hierin ein schrecklicher Barbarismus geherrscht, da mit Boethius, dem letzten Lateiner, auch das klassische Latein verschwunden sei[2]). Die Dialektik zeige dabei das traurigste Bild. Ihre Sprache sei alles andere, nur kein Latein mehr, weil alle nach Belieben die Wortbedeutung bestimmten und änderten, so daß sie schließlich vom besten Lateiner, ja von ihnen selbst nicht mehr verstanden würden[3]). Solle die Wissenschaft gesunden, so müsse sie von all den Barbarismen und Soloecismen befreit und aus diesem Wust babylonischer Sprachverwirrung herausgeführt werden zurück zur Eleganz antiker Sprachkunst[4]). Besonders Cicero war es, den man hierin als Meister und Vorbild ehrte, dem man teilweise einen ausgesprochenen Kult erwies und in sklavischer Nachahmung folgte[5]).

Aber nicht bloß gegen die Sprache der Scholastik wandte sich der Unmut und Reformeifer der Humanisten, sondern überhaupt gegen ihre ganze Lehr- und Darstellungsweise, gegen die dialektische Methode der Disputationen, Divisionen und Distinktionen. Doch beschränkten sie sich nicht bloß auf den berechtigten Kampf gegen die

---

[1]) E. Norden, Die antike Kunstprosa, Leipzig 1898, II 740: „Die eigentliche Signatur des Humanismus war das sehnsüchtige Verlangen, aus der abstrusen Formlosigkeit der Scholastik sich emporzuringen zu strenger Formschönheit . . . Elegantia ward das Schlagwort dieser Kreise." Th. Zielinski, Cicero im Wandel der Jahrhunderte [3], Berlin 1912, 180 erklärt diese Erscheinung aus dem Erwachen der Persönlichkeit: „Vergessen wir nicht, daß das Hauptverdienst der Renaissance in der Befreiung der Persönlichkeit bestand, in der Schrift aber ist es die Form, in der sich die Persönlichkeit ausspricht . . . So war auch das scholastische Latein verwerflich, nicht weil es häßlich, sondern weil es unpersönlich war." Ähnlich K. Borinski, Die Wiedergeburtsidee in den neueren Zeiten I, Der Streit um die Renaissance und die Entstehungsgeschichte der historischen Beziehungsbegriffe Mittelalter und Renaissance (Sitz.-Ber. d. bayr. Akad. d. Wissensch. Philos.-philol.-histor. Klasse, Jahrg. 1919, München 1919, 21).

[2]) Laur. Valla, Dialecticae disputationes, praefectio (opera, Basel 1540).

[3]) L. Vives, In Pseudodialecticam (Opera omnia, Valenciae 1782, III 40).

[4]) Vgl. Erasmus, Antibarbarorum liber I (opera X, Leyden 1703—06); Melanchthon, Encomium eloquentiae C. R. XI 50 ff.

[5]) Vgl. Th. Zielinski, Cicero im Wandel der Jahrhunderte [3]), Berlin 1912, 181—191. Erasmus geißelt in seinem satirischen Dialog Ciceronianus (opera, I 973) die Geistesverfassung dieser Leute; nicht die Manier Ciceros, sondern der Geist Ciceros müsse nachgeahmt werden. Ähnlich L. Vives, De causis corruptarum artium lib. IV.

dialektischen Ausartungen der Spätscholastik; ihr Kampf galt der „sophistischen" Methode der Scholastik überhaupt[1]). Die dialektische Kunst führt, so erklären die Humanisten, bloß zur Verkümmerung des Geistes[2]). Sie ist nach Rudolf Agricola nutzlose Zeitvergeudung[3]), nach Vives eine schmutzige Barbarei (op. III, 37), Unsinn (38), ein verderblicher Gifthauch für die Geister (38), eine leere Wortglauberei ohne Wert (45), nach Clichtoveus ein leeres Geschwätz, das den Geist vertrocknet, eine barbarische, abgeschmackte, ungebildete Methode[4]). Fort mit der überlieferten Schulmethode, lautet die einheitliche Forderung, fort mit ihren Distinktionen, Definitionen, Divisionen, Suppositionen. An ihre Stelle soll eine freiere Behandlung, besonders die Rhetorik treten, die man vielfach mit der Logik verwechselt[5]). In guten Anleitungen zu rascher und allseitiger Stoffsammlung sehen denn auch die meisten Humanisten den Inbegriff und

---

[1]) Das interessanteste Schriftstück dieser Art dürfte sein: L. Vives, In Pseudodialecticam (op. III 37—38). Vives gibt uns darin einen Einblick in die damalige Dialektik. Er konnte aus eigener Erfahrung sprechen, da er selbst nach der dialektischen Methode herangebildet war. Ja in seiner ersten Schrift hatte er die dialektische Methode gegen den spanischen Humanisten Antonius von Nebrissa in Schutz genommen (Declamationes in Antonium Nebrissensem). Die Beispiele, die Vives anführt, zeigen, daß die Dialektik zur Spielerei geworden war. Man löste triviale und lächerliche Probleme — „da casum" lautete der gewöhnliche Zuruf (40) — und gefiel sich durch Berufung auf subjektive Auffassung (ego sic mente concipio [44]) oder durch Verdrehung des gewöhnlichen Wortsinnes (de rigore [44]) oder durch gesuchte Distinktionen (tantum, alter, alius, uterque, incipit, desinit, immediate [38]) widerspruchsvolle Behauptungen zu verteidigen.

[2]) His (sc. artibus dialecticis) miseras adolescentium onerant aures . . . et in plerisque meliorem ingenii spem atque frugem in teneris adhuc annis velut in herba enectant (Rud. Agricola, De formando studio, Paris 1534, 23).

[3]) Ebd. 23.

[4]) A quaestionibus autem recentiorum more agitandis et ventilandis argutiis consulto temperavi, quod haec veram non pariant disciplinam, sed futilem potius loquacitatem abstaeperamque garrulitatem. Später spricht er von einem modus barbarus, insulsus, crassus, quo nostra tempestate in disciplinis (quaestiones) moveri conspiciuntur ac deprehenduntur. (Nach J. Al. Clerval, De Judoci Clichtovei vita et operibus, Parisiis 1894, 63 ss.)

[5]) L. Valla, Praefatio in dialecticas disputationes lib. II (op. 693): Sed vide quid interest, dialecticus utitur nudo — ut sic loquar — syllogismo, orator autem vestito, armato, auro et purpura ac gemmis ornato. Diese verhängnisvolle Verwechslung hat dazu geführt, daß bei den Humanisten schwungvolle rhetorische Ergüsse die logische Entwicklung verdrängten und sehr oft Übertreibungen und Superlative die Schwäche der Beweisführung ersetzen mußten. Über den Unterschied von scholastischer und rhetorischer Behandlungsweise vgl. T. Richard, Procédés oratoire et scholastique, Rev. thom. 1907.

Kern aller Methodologie[1]). Daneben zeigen sich aber auch schon die ersten Ansätze zu einer historisch-philologischen Behandlungsweise.

Das Mittelalter hatte in der Hauptsache auf Zitatensammlungen und Rechtssammlungen, patristischen Florilegien und Katenen, theologischen Sentenzenwerken und später auf alphabetisch geordneten Tabulae originalium[2]) aufgebaut. Zurück zu den Quellen, heißt jetzt der Ruf, der überall mit Begeisterung aufgenommen wird. Nicht aus zweiter oder dritter Hand will man schöpfen, sondern aus den Quellen selbst. Deshalb durchforscht man die Archive und Bibliotheken, gräbt nach Inschriften und sammelt Münzen, alles mit einer wahren Leidenschaft[3]). Deshalb verlegt man sich auf die Erlernung der Ursprachen und so mancher hat noch in alten Tagen das Griechische und Hebräische erlernt[4]). Deshalb war man mit den bisherigen Texten, die man für gänzlich verdorben hielt, nicht mehr zufrieden und suchte sie durch neue Ausgaben zu ersetzen, man macht die ersten Versuche zu textkritischer Bearbeitung der Handschriften und Textzeugen und fertigt vielfach neue Übersetzungen[5]). Das Ergebnis dieser Arbeiten entsprach meist wenig den hochtrabenden Ankündigungen, aber es wurde doch dadurch ein allgemeines methodisches Bedürfnis von den Humanisten kräftig unterstrichen.

---

[1]) Anleitungen zur Stoffsammlung sind zahlreich. Es sei verwiesen auf Rud. Agricola, De inventione dialectica; Erasmus, De duplici copia verborum et rerum (op. I 1 ss.); ders., De ratione concionandi. Die ganze Loci-Literatur jener Zeit verdankt vor allem dem Bestreben eine rasche Stoffsammlung zu ermöglichen ihre Entstehung. Näheres siehe unten Kap. 3.

[2]) Vgl. M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode, II 87 ff.; K. Prantl, Über die Literatur der Auctoritates in der Philosophie (Sitz.-Ber. d. bayr. Akad. d. Wissensch. 1867, II 173 ff.).

[3]) Es sei nur erinnert an die Sammelwut eines Poggio und Giovanni Aurispa (Voigt, Die Wiederbelebung des klassischen Altertums, I 237, 265), an die Erforschung der christlichen Denkmäler Roms durch Maffeo Veggio und Angelo Poliziano, an die gewaltige Bücherliebe eines Kardinal Bessarion, Nicollo de Nicolli, Cosimo Medici und Nikolaus V., an die Handschriftenfunde eines Peutinger und Beatus Rhenanus.

[4]) Vgl. B. Walde, Christliche Hebraisten am Ausgang des Mittelalters (Alttestamentliche Abhandlungen VI, Münster 1916).

[5]) M. Grabmann, Eine ungedruckte Verteidigungsschrift von Wilhelm von Moerbeke, Übersetzung der nikomachischen Ethik gegenüber dem Humanisten Lionardo Bruno (Festgabe für G. v. Hertling, Freiburg 1913, 133—142); Al. Birkenmajer, Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, Münster 1922, 129—210.

Ein letztes Moment, das auf eine methodische Neugestaltung abzielte, bestand in der starken Betonung des Rechtes der eigenen Meinung gegenüber dem Gewicht der Autorität. Der Freiheitstrieb, das übermächtige Persönlichkeitsbewußtsein[1]), das an allem Überkommenen eine oft ungerechtfertigte Kritik übte und vielfach auch gegen die Schranken von Zucht und Sitte ankämpfte, wandte sich namentlich gegen jede Bevormundung des Verstandes[2]). In Laurentius Valla verkörpert sich wohl am schärfsten der Typus eines selbstbewußten, freilich zunächst negativen und destruktiven Kritizismus. Valla wendet sich ebenso gegen das Übergewicht des Aristoteles wie des Cicero, des hl. Augustin wie des hl. Thomas; er rüttelt an der Autorität der Vulgata, an der Echtheit des Apostolicum, der konstantinischen Schenkung, der pseudoisidorianischen Dekretalen und des Dionysius-Areopagita[3]). Wenn auch nicht so ausgeprägt, so zeigen sich doch in der ganzen humanistischen Bewegung die Anzeichen dieses neuen kritischen und skeptischen Geistes, der langsam und allmählich zur neuzeitlichen Wissenschaft hingeführt hat[4]).

An neuen methodischen Ideen fehlt es also in der Humanistenzeit nicht. „Eine neue Bewegung in der Wissenschaft führt aber leicht zur Erörterung über methodische Fragen. Man ist unsicher geworden, man spürt die Notwendigkeit

---

[1]) Jak. Burkhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien[12], Leipzig 1919, I 111 ff.; W. Dilthey, a. a. O. 632 ff.

[2]) Bezeichnend sind die Worte Reuchlins in der Einleitung zum dritten Buch seiner Rudimenta Hebraica: „Ich ehre den heiligen Hieronymus wie einen Engel, ich schätze Lira als Meister, aber ich bete zur Wahrheit wie zu einer Göttin" (L. Geiger, Johann Reuchlin, Leipzig 1871, 146).

[3]) Vgl. Vallas Annotationes in N. T.: Calumnia theologica; Contra donationis, quae Constantini dicitur privilegium declamatio.

[4]) „So steht . . . hinter dem . . . heute gering geschätzten Posten der Poetik doch das Zeitalter, welches der Welt die kritische, sich ihrer Verantwortung an ihren Rechten bewußt werdende Wissenschaft gegeben" (K. Borinski, Die Wiedergeburtsidee in den neueren Zeiten I, Der Streit um die Renaissance und die Entwicklungsgeschichte der historischen Beziehungsbegriffe Renaissance und Mitteltalter, Sitz.-Ber. d. bayr. Akad. d. Wissensch. Philos.-philol.-histor. Klasse, Jahrg. 1919, München 1919, 21). Dabei bleibt freilich ebenso wahr, daß die Humanisten zunächst nur in negativer Kritik stecken blieben, daß ihre positiven Leistungen auf fast allen Gebieten gering waren und vielfach noch in mittelalterlichen Anschauungen sich bewegten. „Sie sind nicht jene Modernen, als die man sie so häufig hinstellt" (Arthur Liebert, Giovanni Pico della Mirandola, Ausgewählte Schriften, Jena 1905, 11).

einer Änderung und sucht sie theoretisch den alten Anschauungen gegenüber zu rechtfertigen[1])." Und in der Tat begegnen uns kritische Bemerkungen und methodologische Hinweise und Ansätze in den Schriften der Humanisten auf Schritt und Tritt: in Vorworten und Streitschriften, in Briefen und kleineren Abhandlungen. An zusammenfassenden methodologischen Versuchen ist, abgesehen von vielen mehr didaktisch-pädagogischen Zwecken dienenden Schriften[2]) und kleineren methodologischen Arbeiten[3]), der bedeutendste das Werk des Ludwig Vives De disciplinis, das nach Willmann[4]) konstitutive Bedeutung für die Renaissancebildung besitzt. Obwohl die stärkste Seite auch dieses Werkes in der Kritik liegt[5]), so hat es doch die historisch-philologische Methode grundgelegt.

Die starke methodische Strömung der Zeit zeigt sich aber am meisten in den besonderen Reformversuchen, wie sie damals in fast allen Disziplinen unternommen wurden. Das ist ja auch ein Kennzeichen des Humanismus, daß die große einheitliche Zusammenschau aller Erkenntnisse verloren geht, daß der große, imposante Zug zum Ganzen, der die mittelalterliche Geisteskultur beherrscht hatte[6]), verschwindet. Das große wissenschaftliche Gebäude lockert sich und zerfällt in mehr oder minder unabhängige Disziplinen. Die detaillierte Einzeluntersuchung tritt an die Stelle der großzügigen Gesamtdarstellung[7]). Das hat zwar die

[1]) E. Menge-Glückert, Die Geschichtsschreibung der Reformation und Gegenreformation, Leipzig 1912, 106.

[2]) Die bedeutendsten sind die pädagogischen Schriften von Jakob Sadolet, Paul Vergerius, Jakob Wimpheling und Erasmus (Op. I 489).

[3]) Z. B. R. Agricolas wertvolles Schriftchen De formando studio, Melanchthons humanist. Programmrede vom 29. Aug. 1518 De corrigendis adolescentiae studiis (C. R. XI 15), des L. Vives 1519 vor der Universität Paris gehaltene, 1520 unter dem Titel Somnium gedruckte Reformrede, des Erasmus De ratione studii (Op. I 519) u. a.

[4]) O. Willmann, Didaktik[3] 309.

[5]) Vgl. den Artikel Vives in K. A. Schmids Enzyklopädie von A. Lange. Es sei verwiesen auf das ähnliche Urteil von Cano, l. X, c. 9 (280 a).

[6]) „Die gesamte gelehrte Kultur war eine kirchlich gestimmte Einheitskultur", sagt Cl. Baeumcker (Der Platonismus im Mittelalter, München 1916, 6). Vgl. auch E. Tröltsch, Gesammelte Schriften, Tübingen 1912, I 357.

[7]) E. Norden, II 739 und 740: „An die Stelle der Enormität und Diffusion des Wissens, wie sie dem okzidentalischen Mittelalter, besonders dem ausgehenden eigen war, trat eine fast einseitige Beschränkung und Konzentration, die den Spezialismus und damit aller eigentlichen Forschung freie Bahn schuf."

Gründlichkeit im einzelnen gefördert, aber auch einen bedeutenden Verlust an großen verbindenden Gedanken zur Folge gehabt.

In all den einzelnen Disziplinen suchen sich die gleichen methodologischen Ideen durchzusetzen, überall zeigen sich die tastenden, gärenden Versuche nach einer Neuorientierung und Neufundierung — nach einer neuen Methode.

Valla sucht die Grammatik zu reformieren, Agricola die Dialektik, Maffeo Veggio, Filelfio und Wimpheling die Erziehungskunst, Heinrich Glareanus die Mathematik, Alciat und Ulrich Zasius die Rechtswissenschaft, Budaeus und Erasmus die griechischen, Reuchlin die hebräischen Sprachstudien, Flavius Biondo, Gaguin und Trithemius die Geschichtswissenschaft[1]).

Natürlich konnte die Theologie von dieser allgemeinen Bewegung nicht unberührt bleiben. Um sie entspann sich vielmehr das lebhafteste Ringen und ihre Erneuerung galt vielen Humanisten als höchstes Ziel[2]). Die Theologie

[1]) Über die methodischen Strömungen in der Rechtswissenschaft vgl. die interessanten Ausführungen von P. Joachimsen, Zu Konrad Peutinger (Beiträge zur Geschichte der Renaissance und Reformation, Josef Schlecht zum 60. Geburtstag, Freising 1917, 168—181). Die methodische Entwicklung der Rechtswissenschaft ging ganz ähnliche Wege wie die der Theologie. Auf die Glossatoren folgte das Systematisieren durch die Summisten und auf diese der Verfall durch unfruchtbare dialektische Spitzfindigkeiten. Die älteren Humanisten um Boccacio und Petrarca wandten sich zunächst nur gegen das schlechte Latein und die ethische Unfruchtbarkeit der Juristen, die jüngeren Humanisten wie Valla und Polizian erheben auch den Ruf: Ad fontes. Haloander und Zasius suchten dieses Ziel zu verwirklichen. Von methodologischer Bedeutung sind: Joh. Apel, Methodica dialectices ratio ad juris prudentiam accomodata (1535), worin er die dialektischen Grundsätze Melanchthons auf den Rechtsstoff überträgt; ders., Isagoge per dialogum in quatuor libros Institutionum D. Justiniani Imperatoris (1540), worin er die Notwendigkeit einer Systematik des Rechts betont; ferner Konrad Lagus, Juris utriusque methodica traditio (1543) und Melchior Kling, Enarrationes in libros IV Institutionum. Vgl. E. Menke-Glückert, a. a. O. 106—108. — In der Sprachwissenschaft wurde vor allem der Kampf gegen das Doctrinale puerorum Alexanders von Villedieu und den Graecismus Eberhards von Bithunium geführt; von methodischer Bedeutung war des Alexander Hegius Invectiva in modos significandi, worin er sich gegen die Sprachphilosophie der Modisten wendet. Vgl. C. Daniel, Klassische Studien in der christlichen Gesellschaft (übers. von J. M. Gaisser), Freiburg 1857, und E. Norden, Die antike Kunstprosa II 141 ff.

[2]) In England arbeitete Johann Colet, in Frankreich Faber Stapulensis und Clichtoveus an der Erneuerung der Theologie; in Deutschland gefiel sich Erasmus in der Rolle eines theologischen Restaurators und er unterließ es nie, seine Bemühungen und Verdienste um die heilige Wissenschaft hervorzuheben: hic enim erat, quem ambiebam triumphus, ut haec studia feliciter efflorescerent et a rudibus initiis ad hoc fastigium assurgerent (Brief vom 8. April 1527 an Maldonat,

stand ja noch immer im Mittelpunkt des wissenschaftlichen Lebens[1]), befand sich aber nach Ansicht der Humanisten im traurigsten Verfall[2]). In übertriebenen, verächtlichen Ausdrücken, die man leider bis in die neueste Zeit herein uneingeschränkt hingenommen und als Geschichtsquellen für die Beurteilung der Scholastik benutzt hat, sprechen die Humanisten von der Scholastik; sie ist ihnen sprachliche Entartung, dialektisches Gift[3]) und gedankenloses Nachbeten überkommener Schulweisheit[4]).

Ja, die Humanisten lehnen meist jede intellektualistische und systematische Behandlung der Glaubenslehre, als dem Wesen der Religion widerstreitend, durchweg ab. Die Theologie müsse zurückkehren zur schlichten, einfachen Art Christi, zum reinen, unverfälschten und durch keine dialektischen Spitzfindigkeiten getrübten Wort Gottes, zur „Philosophia Christi[5])". Die einfache Auslegung der Schrift, die Entwicklung der christlichen Sittenlehre, die Erziehung zur Frömmigkeit und Gottesfurcht, das sei die Hauptaufgabe der Theologie[6]). Diese könne nur erfüllt werden, wenn der

---

gedruckt bei A. Bonilla y San Martin. Erasmo en Espana in Revue Hispanique, XVIIme année, Paris 1907, 528).

[1]) Nach Joh. Dorn, Die theologischen Bestände der Hof- und Staatsbibliothek und der Universitätsbibliothek in München (Katholische Kirchenzeitung für Deutschland, 1913, 319 Anm. 2), entfielen im Zeitalter der Inkunabeln sechs Siebentel der erscheinenden Werke auf die Theologie.

[2]) Erasmus, op. III 187.

[3]) L. Vives in Pseudodialectica (op. III 56): Nam hic sermo soloecismis scatens, solus est, quo res theologicae magistraliter diffiniri possunt.

[4]) Nik. de Cusa, Apologia doctae ignorantiae: . . . plerosque, qui se scientiam Theologiae habere iactant, caecis comparavit. Versantur enim pene omnes, qui ad Theologiae studium se conferant circa positivas quasdam traditiones et earum formas et tunc se putent Theologos esse, quando sic sciunt loqui ut alii, quos sibi constituerunt auctores.

[5]) Schon Petrarca hatte sich gegen eine spekulativ-rationelle Durchdringung der Religion ausgesprochen: Sint plane aristotelici, sint philosophi . . . non mihi invideant humile verumque christiani nominis et catholici (de sui ipsius et multorum ignorantia liber). Vgl. Humbert, Les origines de la théologie moderne, Paris 1911, I 114 s. Pico della Mirandola hat für seine große Disputation als 13. These aufgestellt: Theologia nec est practica nec speculativa, sed affectiva. Besonders aber verirat Erasmus diese Ansicht: Nobis satis est credere, tenere et adorare quod scriptum est (op. V 134); — theologia vita est magis quam disputatio — Abunde magnus doctor est, qui pure docet Christum (op. V 138) — malim cum Chrisostomo pius esse Theologus quam cum Scoto esse invictus (op. V 137).

[6]) So Erasmus in seiner Ratio perveniendi ad veram theologiam: Simplices illae litterae veritate, non argutia efficaces, totius orbis populos pauculis annis innovare potuerunt (op. V 137).

Theologe das Wort Gottes kenne und sich innerlich aneigne, und wenn er es verstehe, aus den noch unverfälschten und ungetrübten, frisch und kräftig sprudelnden Quellen selbst zu schöpfen[1]). Dazu brauche es aber einen reinen Text und so sei es eine der vordringlichsten Aufgaben der Theologie, durch textkritische Untersuchungen brauchbare Ausgaben herzustellen und gute Übersetzungen zu liefern. Die dabei notwendigen Änderungen würden die Autorität der Schrift nicht erschüttern, sondern vielmehr steigern[2]). Gute philologische und hermeneutische Kenntnisse seien die Voraussetzung, die in der Schrift vorhandenen Schätze zu heben, stilistische Eleganz ein unerläßliches Erfordernis, sie nutzbringend zu verwerten.

Diese Ideen hat besonders Erasmus entwickelt in der theologischen Programmschrift, die er der ersten Auflage seines neuen Testaments (1516) vorangesetzt hat, die er in der zweiten Auflage (1519) bedeutend erweiterte und 1522 als selbständige Schrift erscheinen ließ: Methodus seu ratio compendio perveniendi ad veram theologiam[3]). Außerdem kommen in Frage die Apologien des Erasmus an Jacob Latomus (op. IX, 79 ss.), seine Epistola Apologetica ad Matth. Dorpium (op. IX, 2 ss.), seine Paraclesis (op. V. 138) und viele seiner Briefe; von methodologischer Bedeutung ist auch

---

[1]) . . . admonendus est theologiae candidatus ut apposite (137) citare condiscat sacrae scripturae testimonia non e summulis aut elenchis aut sordidis conciunculis aut aliis id genus collectaneis iam sexcenties aliunde alio confusis ac refusis, sed ex ipsis fontibus (op. V). Ähnlich in einem Brief an Capito (1516): Optarim frigidas istas argutias aut amputari prorsus aut certe solas non esse theologis et Christum illum simplicem ac purum penitus inseri mentibus hominum id quod hac potissimum via fieri posse existimo, si linguarum adminiculis adiuti in ipsis fontibus philosophamur (op. III 189).

[2]) Erasmus op. III 188.

[3]) J. Jansen (Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters, VII [12] 482) charakterisiert die Schrift also: Das Ideal seiner Theologie war möglichste Dehnbarkeit, Vieldeutigkeit und Unbestimmtheit. Nichts war ihm so verhaßt wie die spekulative Begründung theologischer Lehren, die scharfe und distinkte Begriffsbestimmung, das Systematisieren und Deduzieren in Dogmatik und Moral. Daher seine prinzipielle Feindschaft gegen die Scholastik. Vgl. über Erasmus auch: Walter, Die Ja- und Nein-Theologie des Erasmus (Moderne Irrtümer im Spiegel der Geschichte, Leipzig 1912); Ch. Goerung, La théologie d'après Erasme et Luther, Paris 1913, 125—213; Kerker, Erasmus und sein theologischer Standpunkt (Tüb. Quartalschr. 1859, 531).

Melanchthons kleine Abhandlung Brevis ratio discendae theologiae[1]).

Daß der Humanismus die formelle Gestaltung der Theologie günstig beeinflußt, daß er die Notwendigkeit der positiven Begründung der Glaubenslehren und der kritischen Festlegung des Schrifttextes nachdrücklich betont hat, — das ist sein Verdienst, das nicht geleugnet werden darf. Aber ein tieferes religiöses, dogmatisches Verständnis der Glaubensquellen konnte er nicht vermitteln, das ist seine Schwäche, die nicht verkannt werden darf; dazu war er zu seicht, dazu fehlte ihm die eigentlich theologische Bildung und der religiöse Ernst. So groß er in der Kritik war, so dürftig und mangelhaft, ja untheologisch war das, was er positiv an die Stelle der Scholastik setzen wollte; außerdem waren die methodologischen Anregungen der Humanisten nicht ohne Bedenken. Die übermäßige Betonung der Form konnte die Theologie nur zu leicht zu schöngeistiger und schönrednerischer Oberflächlichkeit führen[2]). Das Vorwiegen des grammatikalisch-philologischen Interesses mußte den dogmatischen Charakter des Schriftwortes verwischen. Zudem haben viele Humanisten die sittlichen Tugenden gegen die theoretischen Wahrheiten, das moralisch gute Leben gegen das dogmatische Glauben, die Schrift gegen die Kirche, die subjektive Auslegung gegen die autoritative Interpretation der Schrift ausgespielt[3]).

Diese Bedenken hat man auf theologischer Seite rasch erkannt und nachdrücklich dagegen Stellung genommen, so besonders Jacob Latomus in seinem Dialog De trium linguarum et studii Theologici ratione. Er schraubt des Erasmus übertriebene Forderung sprachlicher Kenntnisse auf das

---

[1]) Eine Reform des theologischen Studiums fordert auch ein Schreiben von Jakob Locher, das Josef Schlecht in Zu Wimphelings Felden mit Jakob Locher und Paul Lang (Festgabe Heigel, München 1903, 246—248) abgedruckt hat.

[2]) H. Hermelink, Die theol. Fakultät in Tübingen, 186.

[3]) Denifle-Weiß (Luther und Luthertum, Mainz 1909, II 468 Anm.) urteilt über das theologische Programm des Erasmus also: Die Philosophia Christi ist nicht bloß ein auf dem Wege subjektiver Spekulation willkürlich hergestelltes Destillat aus der christlichen Lehre, sondern, was das Schlimmste ist, eine alles Übernatürlichen entkleidete und vollständig und ausschließlich ins Natürliche herabgezogene Ethik mit einigen Anklängen an christliche Worte und christliche Lehren.

rechte Maß zurück, hebt die Vorzüge der scholastischen Werke, ihre Klarheit, Bestimmtheit und systematische Ordnung hervor und lehnt die rhetorisch-grammatische Behandlungsweise für die Theologie ab[1]). Die bestehenden Mißstände in der Spätscholastik gibt er zu; sie sollen beseitigt werden, die Sache selbst aber soll bleiben[2]). Latomus ist also kein grundsätzlicher Gegner des Humanismus. Er will seine guten Anregungen für die Theologie verwertet wissen, nur seine Übertreibungen und unberechtigten Anklagen lehnt er ab[3]).

Überhaupt verhielten sich die Theologen dem Humanismus gegenüber durchaus nicht so abgeneigt, wie man vielfach annahm. Nur wenige lehnten ihn völlig ab. Manche gingen mit Begeisterung ins humanistische Lager über, die meisten zeigten bei aller Vorsicht und Zurückhaltung volles Verständnis für die guten Anregungen des Humanismus[4]).

IV. Die durch die Häresien veranlaßten methodologischen Erörterungen in der Theologie

Im ausgehenden Mittelalter hatten sich die theologischen Probleme immer deutlicher auf die fundamental-theologi-

[1]) Ipsam theologiam neque dialecticam neque grammaticam, neque rhetoricam neque partem aliquam esse humanitus inventae philosophiae, sed scientiis omnibus uti ut ancillis (opera, Lovanii 1550, fol. 168 r).

[2]) Quod si hic exercitii modus aliquos admisit abusus id quod negandum non est, quoad fieri potest, tollantur et maneat ipsa excitatio utilis (ebd. fol. 168 r).

[3]) Sogar manche Humanisten haben die Scholastik gegen die Schmähungen der Humanisten in Schutz genommen, z. B. Jakob Wimpheling: Contra turpem I. Philomusi defensio theologiae scholasticae et neotericorum (1518). Pico della Mirandola hat in einem Brief an Barbianus die knappe scholastische Ausdrucksweise trefflich verteidigt (in deutscher Übersetzung bei A. Liebert, Giovanni Pico della Mirandola, Jena 1905).

[4]) Die Scholastiker waren nicht jene reaktionären Finsterlinge, zu denen sie Prantls Antipathie stempeln wollte. Die meisten Theologen zeigen in ihren Schriften Spuren des humanistischen Einflusses und verraten das Betreben, der Forderung nach einer eleganteren Sprache nachzukommen. In England errichtete Fox in Oxford einen griechischen Lehrstuhl, in Frankreich lebten die Theologen in innigem Einvernehmen mit den Humanisten, in Spanien griff mit dem Bekanntwerden des Erasmus eine große Begeisterung für den Humanismus Platz. Die Vorsicht und die Bedenken, die manche geltend gemacht haben, waren nur zu berechtigt und dürfen nicht als prinzipielle Ablehnung gedeutet werden. — Mit Begeisterung trat für die Notwendigkeit einer sprachlichen und stilistischen Erneuerung der Theologie im Sinne des Humanismus Paulus Cortesius ein in dem Proemium zu seinen Libri IV, Romae 1504. Mit Energie kämpfte auch gegen die Entartungen der Spätscholastik Ludovicus de Caravayal, Theologicarum sententiarum liber, Köln 1545 (das Werk war mir nicht zugänglich).

schen Fragen nach dem Träger und der Tragweite der kirchlichen Lehrgewalt zugespitzt. Seit Ockham und seine Gesinnungsgenossen systematisch die Autorität des Papstes untergruben, seit ihr weitgehender Skeptizismus alle kirchlichen Entscheidungen unsicher und problematisch machte, seitdem waren die Fragen nach der Unfehlbarkeit des Papstes und der allgemeinen Konzilien und ihrem gegenseitigen Verhältnis brennend geworden. Das Schisma mit seiner allgemeinen Unsicherheit und Gewissensnot hat diese Probleme in ihrer ganzen Wichtigkeit und grundlegenden Bedeutung weit über die theologischen Hörsäle hinaus fühlbar gemacht. Noch tiefer griffen die häretischen Neuerungen eines Wiclif und Huß und besonders die durch Luther entfachten Glaubenskämpfe. Dadurch, daß sie jede kirchliche Autorität überhaupt bekämpften und sich gegenüber der kirchlichen Lehre auf ihr besseres und tieferes Schriftverständnis beriefen, waren die Probleme von Schrift und Kirche, evangelischer Freiheit und kirchlicher Gebundenheit in einer nicht zu umgehenden Schärfe zur Erörterung gestellt und bildeten, wenn auch nicht den Ausgangspunkt, so doch den Angelpunkt des ganzen Streites. Die Gegensätze hatten ihre Wurzeln in einer gegensätzlichen Auffassung der Glaubensquellen. Deshalb mußte auch die Verständigung mit der Verständigung über die Glaubensquellen, über die dogmatischen Beweismittel beginnen. Eine Abwehr aller Irrtümer war unmöglich, solange man eine auf verschiedenen Erkenntnisquellen aufgebaute, also gerade in ihren letzten Wurzeln verschiedene Beweismethode verfolgte. Jede Polemik war fruchtloses und nutzloses Beginnen, solange man von verschiedenen Voraussetzungen ausging. So mußte naturnotwendig der Angriff wie die Verteidigung in letzter Linie auf die Stützpunkte des Glaubens, auf die Glaubensquellen führen, mußte zur Erörterung über die innerste Methode des dogmatischen Beweises werden.

Tatsächlich nimmt in den in Betracht kommenden Schriften die Behandlung der Glaubensquellen einen wichtigen Platz ein. Das zeigt sich bei den literarischen Widersachern des Papsttums und bei den Vertretern der konziliaren Theo-

rie ebenso wie bei den päpstlich gesinnten Theologen, bei Wiclif und Huß ebenso wie bei ihren Gegnern Thomas Netter und Johann Nider[1]), und die Summe eines Turrecremata über die Kirche bedeutet auch für die theologische Methodologie einen bedeutenden Fortschritt.

Noch mehr fühlte man das Bedürfnis zur Klärung der theologischen Beweismethode in den Kämpfen gegen Luther. Schon Tetzel erkannte bald, daß sein Streit mit Luther nicht um Ablaß und Fegfeuer ging, sondern um die verpflichtende und entscheidende Kraft der Kirchenlehre. Und so stellte er nach seiner ersten Fehde mit Luther bei seiner Doktordisputation fünfzig Thesen auf, die sich hauptsächlich mit der Lehrautorität und Unfehlbarkeit der Kirche und des Papstes beschäftigten und das katholische Traditionsprinzip mit klarer Deutlichkeit hervorhoben[2]). Bezeichnend ist es auch, daß die Leipziger Disputation mit dem Streit über die Unfehlbarkeit der allgemeinen Konzilien endete, bezeichnend, daß sehr viele Theologen zu Beginn ihrer Streitschriften durch eine kurze Behandlung der Glaubensquellen sich eine sichere Grundlage schaffen wollten. So hält es schon der erste literarische Gegner Luthers, Silvester Prierias, für nötig, seiner Widerlegungsschrift Dialogus in praesumtuosas M. Lutheri conclusiones de potestate papae[3]) vier Grundsätze (fundamenta) vorauszuschicken über Kirche, Papstgewalt und Konzilien. Der durch Gelehrsamkeit und Frömmigkeit gleich ausgezeichnete Johann Fisher, Roffensis genannt, stellt an die Spitze seiner nach Form und Inhalt gediegenen Wider-

[1]) Wichtig in negativer Hinsicht war besonders W. Ockhams Dialogus, der die kirchliche Lehrgewalt in Frage stellt. Sodann Wiclif, De veritate scripturae (ed. Rud. Buddensieg, Leipzig 1904). Thomas Netter stellt in seinem Doctrinale antiquitatem fidei, Venetiis 1581, den einzelnen Büchern eine Reihe von allgemeinen Sätzen (doctrinae) mit vielfach methodologischem Einschlag voran und betont darin energisch die Geltung der Tradition, die Abhängigkeit der Schriftauslegung vom kirchlichen Lehramt und die Väterautorität. Die ganze Eigenart des dogmatischen Beweises ist darin mit Klarheit schon erkannt. Johann Nider (Formicarium, Duaci 1602) hat die Grundlagen seines Gegners Huß angegriffen, indem er ihm Mißverständnisse und willkürliche Auslegung der Schrift und die Ablehnung der Väterauslegung vorwirft.

[2]) Die Thesen sind gedruckt bei Val. E. Löscher, Vollständige Reformations-acta und documenta, Leipzig 1720, I 517 ff.

[3]) Gedruckt bei Löscher, Leipzig 1723, II 12 ff.

legungsschrift Luthers: Assertionis lutheranae confutatio zehn grundlegende Sätze, die nichts anderes sind als kurze, knappe Richtsätze für die einzuschlagende theologische Beweismethode. Johann Mensing verfaßte, daß auch „der gemeine Mann sein Gewissen trösten und seines Glaubens einen festen Grund haben möchte", den „Grundtlichen unterrichte: Was eyn frommer Christen von der heyligen Kirchen, von der Vetern lere und heyligen schrift halten sol[1])". Bartholomäus Kleindienst stellt zu Beginn seiner Ermahnung an das deutsche Volk[2]) die katholische Glaubensregel fest. Auch rückten die katholischen Theologen in ihren loci theologici immer die Glaubenssätze über Schrift, Kirche und Papsttum an eine wichtige Stelle[3]).

Am planmäßigsten und ausgiebigsten hat diese methodologisch so wichtigen Wahrheiten über die katholische Glaubenslehre wohl Johann Cochläus, Johann Driedo und Albert Pighius behandelt. Des Cochläus Schrift De auctoritate ecclesiae et scripturae[4]) greift mit aller Klarheit die grundlegenden Unterschiede in der Wertung der Glaubensquellen auf. Das gleiche gilt von Driedos Werk De scripturis et dogmatibus Ecclesiasticis (l. IV)[5]). Ganz bewußt und ausgesprochen hat Albert Pighius (Hierarchiae ecclesiasticae assertio)[6]) in einem methodologischen Kapitel die theolo-

[1]) Siehe N. Paulus, Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther, Freiburg 1903, 24.

[2]) Ein recht Catholisch und Evangelisch Ermahnung an seine lieben Teutschen, Dillingen 1560: „Ein jeder Christ . . . der muß gewiß und ungezweifelt glauben . . .: Erstlich: was in der heiligen göttlichen Schrift ausdrücklich begriffen und offenbarlich aus derselben folgt; zum andern alles, was die heiligen Apostel der Kirche nicht schriftlich, sondern mündlich gelehrt; zum dritten auch alles, was die katholische Kirche jederzeit wider neue falsche Lehre und Ketzerei aus göttlicher Schrift und apostolischer Lehre und Satzung in den heiligen Konzilien definiert und beschlossen hat oder auch noch definieren und beschließen wird, bis zum Ende der Welt (N. Paulus, l. c. 274/75).

[3]) So behandelt Johann Eck (Enchiridion locorum communium adversus lutheranos, Landshut 1525) in den ersten vier loci die Autorität der Kirche, der Konzilien, des Papstes und der Schrift. Ebenso hat Franciscus Horantius (Locorum catholicorum tum sacrae scripturae tum etiam antiquorum patrum pro orthodoxa et vetere fide retinenda libri VII, Venetiis 1564) eine gründliche Auseinandersetzung über die theologischen Prinzipienfragen mit Calvin gehalten.

[4]) s. l. 1534.

[5]) Lovanii 1550 und sonst; verfaßt ist das Werk 1533.

[6]) Coloniae 1538, in Betracht kommt das ganze erste Buch. Richtlinien für die dogmatische Wertung des Glaubensgutes gaben auch Jo. Franciscus Picus Mirandola, De fide et ordine credendi theoremata (opera, s. l. e. t. —) und Jac.

gischen Prinzipien festgelegt und den Weg gekennzeichnet, den seine Untersuchung wandeln soll.

All das ward zuvörderst von polemischem Interesse diktiert. Eine ruhige und systematische Behandlung der fundamental-theologischen Fragen war noch ganz von der Hitze des Kampfes verdrängt. Die Kontroversfragen beherrschten einseitig das Blickfeld der Theologen; aber die grundlegenden Probleme der Methode waren aufgerollt und mußten über kurz oder lang eine systematische Lösung finden.

V. Die Wiedergeburt der scholastischen Theologie, besonders in Spanien, und ihr Einfluß auf die theologische Methodologie

Ganz verschiedene Ursachen wirkten so in der gleichen Richtung einer Erneuerung der theologischen Methode durch Rückkehr zu den theologischen Quellen, zu Schrift und Väterlehre. Der Verfall der Scholastik, der Humanismus, die Reformation drängten, wie wir sahen, die Theologen zu methodologischer Reflexion und forderten, wenn auch unter verschiedenen Gesichtspunkten, vor allem die Klarstellung der theologischen Beweis- und Erkenntnismittel. All diese Gründe haben auch die Entstehung und Gestaltung der loci theologici des Melchior Cano maßgebend beeinflußt. Aber sie erklären die Bedeutung des Werkes noch nicht vollständig. Zu den Voraussetzungen desselben gehört nicht an letzter Stelle die Wiedergeburt der theologischen Studien zu Beginn des sechzehnten Jahrhunderts.

Wenn die bisher erwähnten methodologischen Versuche kein allseits befriedigendes Ergebnis zeitigten, wenn die meisten davon teils an der Oberfläche haften blieben, teils mit mehr oder minder allgemeinen Anregungen sich begnügten, so lag ein Hauptgrund darin, daß sie sich nicht auf eine lebensvolle, blühende Theologie stützen konnten. Aus der Negation, aus der Kritik allein kann wie nirgends, so beson-

Latomus, De quaestionum generibus (opera, Lovanii 1550, fol. 86 r). Es kennzeichnet treffend die verschiedenen methodischen Fragen, die durch Humanismus und Reformation geweckt wurden, wenn Latomus in seiner gegen Erasmus gerichteten Schrift De trium linguarum et ratione die formelle, in der eben erwähnten Schrift gegen Luther die fundamental-theologische Seite des theologischen Beweises behandelt.

ders nicht auf methodologischem Gebiet etwas Positives und Brauchbares erwachsen. Nicht kritische Ausstellungen, nicht das Aufzeigen der Mängel, Fehler, Lücken und Auswüchse, nicht wesensfremde Einwirkung von außen konnte Besserung bringen, sondern nur positive, aus der eigenen Lebenskraft der Theologie entspringende und ihren innersten Lebensbedingungen entsprechende Anregungen. Nur eine gesunde Theologie konnte eine gesunde theologische Methodenlehre erzeugen. Erst mußte die Theologie selbst wieder in richtigen Bahnen wandeln und den Weg zur vollen Höhe wieder ersteigen, ehe man den Weg, der dazu führt, bezeichnen konnte. Erst mußte man sich auf die guten alten Traditionen besinnen, ehe die methodologischen Versuche von bleibendem Wert sein konnten.

Diese innere Erneuerung der Theologie vollzog sich zu Beginn des sechzehnten Jahrhunderts und zeitigte ihre schönsten Erfolge in Spanien[1]).

Ein Hauptverdienst daran kommt dem Dominikanerorden[2]) zu. Die Reformbewegung, die von Oberitalien aus sich seit Ende des vierzehnten Jahrhunderts allmählich auf alle Provinzen ausdehnte, führte langsam zu einer allgemeinen religiösen Erneuerung des Ordens[3]), die mit aller

---

[1]) Man vgl. zu Folgendem: Fr. Ehrle, Grundsätzliches zur Charakteristik der neueren und neuesten Scholastik, Freiburg 1918; ders., Die vatikanischen Handschriften der Salamantizenser Theologen des 16. Jahrhunderts (von Vittoria bis Banez), Katholik 1884, II 495—522, 632—654; 1885, I 85—108; ders., Die päpstliche Enzyklika vom 4. Aug. 1879 und die Restauration der christlichen Philosophie, St. M. L. 1880, 12—28, 292—317, 388—407, 485—498; A. Getino, El Maestro Fr. Francisco de Vitoria y el Renascimento filosofico-theologico del siglo XVI, Madrid 1914 (Separatabdruck aus La Ciencia Tomista 1910—1912).

[2]) Die Reformbewegungen zeigen sich auch in den anderen Orden; im Franziskanerorden ging die Entwicklung in vielem der des Dominikanerordens parallel. Durch engen Anschluß an die großen Ordenstheologen suchte man auch hier über die zersetzenden Wirkungen des Nominalismus hinwegzukommen. Vgl. R. Seeberg, Dogmengeschichte III[3] 631. Über die Reformbestrebungen im Benediktinerorden siehe Virg. Redlich, Johann Rode von St. Martin bei Trier, Münster 1923.

[3]) Neben inneren Gründen hatte die unvorsichtige Auffüllung der durch die große Pest (1348—50) auch im Orden entstandenen Lücken mit untauglichen Elementen und die durch das Schisma auch im Orden gebildete Spaltung verhängnisvoll auf die Klosterzucht und den Klostergeist gewirkt. Um die Reform bemühten sich der General Raymund von Capua, unterstützt besonders von dem Florentiner Johann Dominici und dessen Schüler Antonin von Florenz, in Deutschland Konrad von Preußen, Franz von Retz und Johann Nider. Vgl.

Kraft aus den Ordensstudien die übertriebenen, gehaltlosen Spekulationen verdrängen wollte und dem ehrsüchtigen Haschen nach akademischen Graden Einhalt gebot. Ein nachhaltender Umschwung erfolgte aber erst, als die Ordenstheologen mit dem Anschluß an den hl. Thomas, den man zwar offiziell immer gefordert hatte[1]), nun auch wieder vollen Ernst machten. Dabei war es von einschneidender Bedeutung, daß man nicht bloß die Lehre des heiligen Lehrers auf der ganzen Linie, auch gegen die eigenen Ordensgenossen, verteidigte, sondern daß man auch seinen Geist und seine Methode in die Theologie einführte und seine Summe zum Lehrbuch des theologischen Unterrichts machte. Die fast gleichzeitig erschienenen Kommentare zur theologischen Summe von Cajetan, Köllin und Crockart sind nicht die ersten[2]), aber die wichtigsten Beweise des sich anbahnenden

---

Jos. Schnitzer, Savonarola im Streite mit seinem Orden und seinem Kloster, München 1914, 14; P. Rösler, Kardinal Johann Dominici, Freiburg 1893; K. Schieler, Magister Johannes Nider, Mainz 1885, 123 ff.

[1]) Chartularium universitatis Parisiensis (Parisiis 1891), II Nrn. 676, 704, 717, 1091, 1127.

[2]) Der Kölner Professor Johann Tinctor hat in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts schon Kommentare zur Prima und zur Prima secundae verfaßt; ebenso werden von Laurentius Gervasius Kommentare zur ganzen Summe erwähnt aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Vgl. Hurter, Nomenclator II² 805 und 998. Die wachsende Wertschätzung des hl. Thomas beweist auch eine Studienordnung des Kölner Dominikanerklosters vom Jahre 1483, die verordnet: Quod indefectibiliter semel in die non celebri universaliter regens . . . legat in partibus S. Thomae. (Nach N. Paulus, Die deutschen Dominikaner . . ., 115 Anm. 3.) An der Wende des 15. zum 16. Jahrhundert wurde die Summe des englischen Lehrers schon an manchen Universitäten erklärt, so 1490 durch Caspar Grunewald an der Universität Freiburg (H. Schreiber, Geschichte der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg i. Br., Freiburg 1868, I 131), um 1510 durch Köllin an der Universität in Heidelberg und durch Crockart an der Universität Paris, 1520 durch Cornelius Sneek und Johann Hoppe an der Universität Rostock (Q. Grabbe, Die Universität Rostock im 15. und 16. Jahrhundert, Rostock 1865, 318 ff.). Die „Reformation" der Universität Leipzig vom Jahre 1502 bestimmt, daß auch eine Vorlesung gehalten werden solle „in partibus beati Thomae", und eine Beschwerde von 1516 führt sogar Klage, daß, trotzdem viele Doktoren am Orte seien, doch nichts als Thomas und Capreolus gelesen werde (Jos. Negwer, Konrad Wimpina, Breslau 1909, 76 ff.). Die „ordinatio nova" für die neuerrichtete Universität Frankfurt um 1512 sieht täglich drei Vorlesungen über Thomasschriften vor (ebd. 110 ff.). Daß es sich nicht um vereinzelte Erscheinungen handelte, zeigt ein Bericht Wimphelings aus dem Jahre 1507: „Trithemius", so berichtet er, „rechnet es zu den größten Wohltaten und dem größten Glück der Zeit, daß man in dem theologischen Unterricht sich von den unfruchtbaren und schädlichen Wortklaubereien und Spitzfindigkeiten einer verkommenen Gelehrsamkeit wegzuwenden beginnt und den hl. Thomas von Aquin, den Engel der Schule, wieder auf den Leuchter erhebt." (Nach Janssen, Geschichte des deutschen Volkes, Freiburg 1878, I 86.)

und siegreich durchsetzenden Anschlusses an den großen Altmeister der Theologie[1]). War Cajetans Kommentar theologisch am gründlichsten, so sollte Crockarts Anschluß an den hl. Thomas praktisch am nachhaltigsten wirken.

An der Pariser Universität hatte sich in der zweiten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts eine Wendung zum Besseren angebahnt. Die Touteviller Reform[2]) schuf die Vorbedingung für einen gedeihlichen Studienbetrieb und suchte die sittlichen und moralischen Schäden eines disziplinlosen Lehrkörpers und einer zuchtlosen Schülerschar zu beseitigen. Der Sieg des Realismus über den Nominalismus[3]) bedeutete auch eine Rückkehr zu der bewährten Methode der via antiqua. Der Anschluß des bedeutsamen Dominikanerklosters St. Jakob an die reformierte holländische Ordensprovinz war ein weiteres günstiges Moment für die Wiedergeburt der Studien.

1503 trat in diesen Konvent Petrus Crockart ein und vertauschte gleichzeitig seine nominalistischen Ideen gegen die Anschauungen des hl. Thomas. In seinen theologischen Vorlesungen legte er seit 1509 die Summe des hl. Thomas zugrunde, und es ist bezeichnend für den neuen Geist, der bereits die Schule erfaßt hatte, daß er dabei bedeutenden Zulauf fand[4]). Zu seinen Schülern gehörte auch Franz Vitoria[5]), der zur Ausbildung in Paris weilte. Vitoria war es auch, der den Kommentar seines Lehrers zur 2a IIp. zum Druck vorbereiten half (Paris 1512). Dabei hatte er Gelegenheit, das Werk in seiner vollen Schönheit gründlich kennen zu lernen. Als er deshalb nach einem etwa fünfzehn- bis zwanzigjährigen Aufenthalt in Paris nach Spanien zurück-

---

[1]) Cajetans Kommentar zu Ia wurde vollendet 1507, zur 1a IIae 1511, zur 2a IIae 1517, zur IIIa 1522. (Vgl. M. Limburg, Kardinal Cajetan, Zeitschr. f. kath. Theol. 1880, 241.) Konrad Köllin, Expositio commentaria in 1am IIae Angelici doctoris S. Thomae Aqu., Coloniae 1512; P. Crockkart, Secunda secundae S. Thomae recognita et accurata, Paris 1512.

[2]) Chartularium IV 713—718.

[3]) Vgl. Ehrle, Katholik 1884, II 506 ff.

[4]) Vgl. Quetif, Scriptores O. Praed., II 29; Ehrle, Katholik 1884, II 509.

[5]) Fr. v. Vitoria war um 1480 geboren; nach seinen ersten Studien an der Ordensschule zu Burgos kam er wahrscheinlich 1505 oder 1506 nach St. Jakob in Paris, wo er neben P. Crockart auch Johann Fennarius zum Lehrer hatte. Er kehrte erst nach 1522 nach Spanien zurück.

kehrte, nahm er neben einer gründlichen theologischen und humanistischen Ausbildung als wertvollstes Vermächtnis seines Lehrers eine warme Hochschätzung für den hl. Thomas mit und die Erkenntnis, daß nur an seinem Geiste die Theologie genesen könne. So konnte er die Aufgabe erfüllen, die ihm die Vorsehung gewiesen hatte, der Erneuerer des Thomismus und der Vater der neueren Scholastik zu werden.

Auch an den spanischen Universitäten hatte der Nominalismus Eingang gefunden, hatte aber dort nie den beherrschenden Einfluß erlangt wie in anderen Ländern. An vielen Universitäten waren Lehrstühle für die verschiedenen Richtungen des Thomismus, Skotismus und Nominalismus vorgesehen, wo sie im friedlichen Wettstreit miteinander standen[1]). Allgemein aber huldigte man einer übertriebenen dialektischen Methode, die in logischen und sophistischen Spielereien ihr Vergnügen fand, ja, wenn man Vives glauben darf, so schlugen damals gerade die Spanier in dieser Beziehung den Rekord[2]). Die dialektischen Werke machen denn auch einen sehr bedeutenden Teil der in Spanien von 1500—1536 gedruckten Werke aus[3]).

Ein gefährlicher und scharfer Gegner war dieser Hyperdialektik durch den Humanismus erwachsen, der seit Ende des fünfzehnten Jahrhunderts auch in Spanien eingedrungen

---

[1]) Vgl. Ehrle, Katholik 1884, II 499 ff. Es kam vor, daß ein Lehrer von einem dieser Lehrstühle auf einen anderen versetzt wurde. Die gleiche Weitherzigkeit ließ sogar in dem gleichen Werke manchmal die verschiedenen Richtungen zu Worte kommen, z. B. Juan Celayo, Expositio in VIII libros Physicorum Aristotelis secundum triplicem viam B. Thomae, Realium et Nominalium (1502). Ähnlich Antonio Coronel, Quaestiones logicae secundum viam realium et nominalium, Paris 1509.

[2]) In Pseudodialecticam (op. III 38): Qui (hispani) ut sunt homines invicti ita fortiter tuentur arcem ignorantiae et optima ingenia, ubi intenduntur, valent, tradent sese his deliramentis, fiunt in illis summi . . .

[3]) Vgl. K. Burger, Die Drucke und Verleger in Spanien von 1501 bis 1536, Leipzig 1903, und Getino, a. a. O. 133 Anm. 1. Von den dort genannten Titeln seien nur einige erwähnt: Caspar Lax, Tractatus logicalium; tr. summularum; tr. consequentiarum; de arte inveniendi medium etc.; Luis Nunnez Coronel, Tractatus de formatione Syllogismorum; J. de Celaya, dialecticae introductiones; expositio in primum tractatum summularum Petri Hispani. Andere logische Literatur dieser Zeit verzeichnet P. Pedro Blanco Soto, El primer libro del filosofia impreso en el Nuevo Mundo (Festgabe zum 60. Geburtstag Cl. Baeumkers, Münster 1913, 390 ff.).

war[1]). Zunächst hatten die engen politischen Beziehungen mit Italien auch die kulturelle Annäherung durch den geistigen Austausch zwischen beiden Ländern zur Folge gehabt[2]). Junge Spanier studierten an den humanistischen Bildungsstätten Italiens, besonders in dem berühmten Kolleg S. Clemente in Bologna, z. B. ein Antonio de Lebrija und Ario Barbosa, und italienische Humanisten wanderten nach Spanien, z. B. Pedro Martir und Lucio Marineo Siculo.

Bedeutender und tiefergreifender noch war der Einfluß des Erasmus. Seine Schriften fanden zu Beginn des sechzehnten Jahrhunderts in Spanien rasche Verbreitung und begeisterte Aufnahme. Bonilla[3]) verzeichnet für die erste Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts elf Übersetzungen ins Spanische und elf Ausgaben in lateinischer Sprache von einzelnen oder mehreren Werken des Erasmus in Spanien. Erasmista war bald das Losungswort der humanistisch gebildeten Welt; mehr als vierzig bedeutende Namen zählt Bonilla als Anhänger des Erasmus auf. Es gab bald keinen Gebildeten mehr, der nicht von der allgemeinen Erasmusbegeisterung mitfortgerissen worden wäre. Doch machte dieser erste Stimmungsrausch bald einer nüchternen Beurteilung Platz. Auch viele Gegner des Erasmus meldeten sich zum Wort[4]) und erklärten manche seiner Ansichten für gefährlich und eiferten offen, zum Teil auch auf der Kanzel, gegen ihn, wobei es einige Male zu erregten Szenen kam[5]). Sogar die Inquisition beschäftigte sich mit den Schriften des Erasmus und der Großinquisitor Manrique ließ in einer großen Sitzung

---

[1]) Leider gibt es keine zusammenhängende Darstellung des spanischen Humanismus. Wertvolle Angaben bieten vor allem A. Bonilla y San Martin, Erasmo en Espana, Revue hispanique, XVIIme année, Paris 1907; Ed. Böhmer, Erasmus in Spanien, Jahrbuch für romanische und englische Literatur, 1862, IV 158—165; E. Norden, Die antike Kunstprosa, Leipzig 1898, II 789; A. Getino, a. a. O. 57—75.

[2]) Am Hof des Don Juan II. von Castilien und des hochherzigen Alfonso V. von Neapel fand der Humanismus eine erste Heimstätte. Vgl. Gams, Kirchengeschichte von Spanien, Regensburg 1879, III 23 ff.

[3]) Bonilla, a. a. O. 392—526.

[4]) Zu den Gegnern des Erasmus gehörten Diego Lopez de Zuniga, Louis Carvajal, Gines de Sepulveda und Fr. Antonio Rubio. Die Feindschaft gegen Erasmus wurde besonders stark nach der Übersetzung des Enchiridion ins Spanische durch Accediano de Alcor im Jahre 1526/27.

[5]) Davon berichtet Erasmus in einem Brief v. 29. Nov. 1527 (op. III 1040 ss.).

von Gelehrten (vom 27. Juni bis 13. August 1527) seine Ansichten prüfen[1]).

Unter den Gelehrten, die sich hierbei für eine mittlere Linie entschieden, indem sie gewisse Irrtümer des Erasmus ablehnten, das Gute aber beibehielten, befand sich auch Franz von Vitoria[2]), der nach einer dreijährigen Lehrtätigkeit im Kolleg von St. Gregor von Valladolid seit 1526 den ersten Lehrstuhl von Salamanca inne hatte.

Es war ein günstiger Boden, auf dem Franz von Vitoria seine Reformarbeit beginnen konnte. Frisches Leben, ein Drang nach Entfaltung regte sich auf fast allen Zweigen wissenschaftlicher und literarischer Arbeit. Der Glanz des Staates, das Aufblühen des wirtschaftlichen Lebens wirkte fördernd auch auf Wissenschaft und Kunst. Es brauchte nur klarer Richtlinien, es brauchte nur eines führenden Geistes, der die gärenden Kräfte in die rechten Bahnen wies. Diesen großen Führer fand die spanische Theologie an Franz von Vitoria, der auf dem ersten Lehrstuhl von Salamanca zwanzig Jahre lang zielbewußt an der Wiederbelebung thomistischer Doktrin und thomistischen Geistes gearbeitet hat. Nur die Klarheit des hl. Thomas, die Schärfe seiner Beweisführung, die Prägnanz seiner Begriffe, die Folgerichtigkeit seines Systems konnte eine sichere Grundlage für die theologische Weiterentwicklung bilden. Deshalb versuchte Vitoria immer mehr die Summe des hl. Thomas an die Stelle der Sentenzen zu setzen[3]). Dabei war ihm die große Tradition der fruchtbare Nährboden zu lebensvoller Weiterentwicklung, nicht eine hemmende Fessel, die zur Stagnation führt.

[1]) Hierüber siehe H. Reusch, Der Index der verbotenen Bücher, Bonn 1883. I 351; Getino, a. a. O. 65.

[2]) A. Getino, a. a. O. 57—75. Vives schreibt über Vitoria an Erasmus vom 13. Juni 1527: Est huic Victoriano (gemeint ist der Bruder unseres Vitoria) frater germanus, sed dissimilis admodums Franciscus a Victoria, itidem dominicanus, Parisiensis, Theologus, homo maximi nominis ac fidei apud suos, quique non semel causam tuam defendit frequenti theologorum collegio Lutetiae; est in illis *Φλυαρίαις* exercitatissimus, bonas litteras attigit jam inde a puero; admiratur te ac adorat (Erasmi op. III 1720).

[3]) Vitoria hat schon zwischen 1526 und 1530 die Summe erklärt, wie sich aus l. th. l. XII c. 1 (340 b) ergibt: „cum nobis secundam secundae partis coepisset exponere". Doch war Vitoria nicht der erste, der in Spanien Kommentare zur Summe verfaßte, da nach Quetif II 38 Matthias a Pace, bezeichnenderweise ein Freund Cajetans, Kommentare zur Summe hinterlassen hat.

Darum suchte er die gesunden Triebkräfte des Humanismus der Theologie nutzbar zu machen und diese den neuen Verhältnissen anzupassen. Deshalb legt er auf die positive Beweisführung, wie sie durch den kritischen Sinn der neuen Zeit und durch die häretischen Angriffe der Reformation gefordert wurde, das Hauptgewicht. Deshalb ließ er neuen Lehrpunkten, wie sie durch die Zeit aufgeworfen wurden, eine gewissenhafte und gründliche theologische Behandlung zuteil werden[1]). Deshalb suchte er die logische Schärfe und Gründlichkeit der Scholastik mit der sprachlichen Eleganz des Humanismus zu verbinden.

Ein Blick in seine Relectiones[2]) zeigt die Vorzüge der neuen Methode: klare Formulierung der Thesen, gründliche Beweisführung aus Schrift und Überlieferung, Konzilien und Vätern, übersichtliche Anordnung, schöne, lichtvolle Sprache. Dasselbe bezeugt uns auch die warme Begeisterung seiner Schüler, eines Banez, Medina, Ledesma[3]). Es war keine Übertreibung, wenn Paul III. ihn den hervorragendsten Theologen der Hochschule von Salamanca genannt hat und wenn man behauptete, daß sein Geist auf dem Konzil von Trient tätig war.

Die Theologie war wieder zu frischem Leben erwacht. Auf den sicheren Spuren des hl. Thomas ging sie wieder die Höhenwege, die er ihr gewiesen hatte. Es darf uns nicht wundern, wenn bald sich Versuche zeigten, die neugesundete

---

[1]) Vitoria hat zum erstenmal verschiedene völkerrechtliche Fragen behandelt. Vgl. Qu. Albertini, L'oeuvre de Francisco de Vitoria et la doctrine canonique du Droit de la guerre, Paris 1903. Vgl. Menendez Pelayo, Ensayos de Critica Filosofica III, Algunas consideraciones sobre Francisco Vitoria y los origenes del derecho de gentes. Madrid 1892. Getino zeichnet die diesbezügliche Bedeutung des Franz von Vitoria in geistreicher Gegenüberstellung mit Cajetan also: El gran aristocrato del pensiamento elevaba la teologia y al elevarla la sustraia a los que non fueran misticos o teologos; el profesor de Salamanca..., la humanizaba aplicandola a la politica, al derecho a la sociologia. Cayetano divide la historia de tomismo en dos epocas compleamente diferentes en sus relaciones con el escotismo; Vitoria es linea divisoria de toda la Escolastica en sus relationes con las ciencias sociales, en las que transfundio su espiritu teologico (a. a. O. 5).

[2]) Relectiones tredecim, Ingolstadt 1580.

[3]) Vgl. Dom. Banez, Scholastica Commentaria in secundam secundae partis D. Thomae, Qu. I, a. 7, dub. 2 arg. 3; B. Medina, In primam secundae partis St. Thomae, epistola nuncupatoria.

Methode nun auch theoretisch zu begründen. Die spanische Theologie fühlte ja am meisten die ganze Unfruchtbarkeit der dialektischen Methode, sie beurteilte mit leidenschaftsloser Klarheit die guten Triebkräfte des Humanismus und lehnte seine dogmatische Verschwommenheit und Flachheit ab, sie konnte, durch die Hitze der Glaubenskämpfe nicht unmittelbar in Anspruch genommen, sich den weiten Blick wahren, um von hoher Warte aus den tiefsten Ursachen der traurigen Spaltung nachzugehen.

Daß die spanischen Theologen diese Aufgabe erkannt hatten, das zeigt deutlich die von Dominicus Soto auf dem Trienter Konzil gehaltene Rede[1]). Mit klaren Worten fordert er darin bei grundsätzlichem Festhalten an der Scholastik die Notwendigkeit einer Reform durch Ausmerzung der übertriebenen Spekulationen und durch Verwendung eines gefälligen Stils. Kurze methodologische Ansätze finden sich öfters auch in den damaligen theologischen Werken[2]).

Cano hat das unvergängliche Verdienst, die Notwendigkeit einer theologischen Methodologie am klarsten erkannt zu haben. Seine loci theologici sind die erste gründliche Lösung dieses Bedürfnisses. Daß Cano darin alle Forderungen seiner Zeit berücksichtigt, daß er mit kühner Entschiedenheit alle vorhandenen guten Anregungen übernimmt und mit überlegener Kritik alle Übertreibungen ablehnt, das macht sein Werk so zeitgemäß. Daß er aber dabei nicht in den engen Schranken polemischer Einstellung und dem beschränkten Gesichtskreis einseitiger Tagesfragen stehen bleibt, sondern mit sicherem theologischen Gefühl auf einer jahrhundertelangen Überlieferung aufbaut, das gibt seinem Werk den dauernden, bleibenden Wert. Die große theologische Tradition als Grundlage, die methodologischen Strömungen des Humanismus und der Reformation als Veranlassung, das sind die geschichtlichen Ursachen, die zu Canos

[1]) Dom. Soto, De natura et gratia.
[2]) Z. B. Caspar Casalius, De Quadripertita iustitita, Venetiis 1563, epistola nuncupatoria.

loci theologici führen[1]). Als Meilenstein ragen sie am Wege der theologischen Entwicklung und weisen, den von einer großen Vergangenheit eingeschlagenen Kurs beibehaltend, zu neuen Zielen den Weg.

---

[1]) Die nähere Begründung hiefür bringen die Kapitel 4, 6 und 7.

Zweites Kapitel

Begriff und Funktion des locus theologicus

(Die theologische Beweismethode als theologische Topik)

Melchior Cano gab seinem methodologischen Werk den eigenartigen Titel: „loci theologici". Er verrät dadurch, daß er in bewußter Anlehnung an die philosophischen Vorbilder der loci dialectici eine Art theologischer Topik schaffen wollte. Diese Absicht hat er überdies in deutlichen Worten seinem Werke gleichsam als Motto an die Stirne geschrieben: „Quemadmodum Aristoteles in Topicis proposuit communes locos, quasi argumentorum sedes et notas..., sic nos peculiares quosdam Theologiae locos proponimus, tamquam domicilia omnium argumentorum Theologicorum..."[1] Canos Methode klarstellen heißt deshalb zunächst den Begriff und die Funktion des locus theologicus klarstellen. Nur die historische Entwicklung kann auf diesem schwierigen Gebiet die Wege zum richtigen Verständnis weisen und vor aprioristischen Konstruktionen bewahren.

I. Die Wandlungen des Locusbegriffes in der Dialektik[2]

Der Vater der Topik ist Aristoteles. Das Organon enthält als fünften Teil — nach der traditionellen Einteilung — die *τόπικα*, die sich hier vielleicht am besten in den logischen Aufbau des Organons einfügen[3]). Entwickeln die

---

[1]) L. th. l. I, c. 3 (2 a).

[2]) Hierüber unterrichtet gut: Eug. Thionville, De la théorie des lieux communs dans les Topiques d'Aristote et des principales modifications, qu'elle a subies jusque à nos jours, Paris 1855; ferner einige Artikel von A. Gardeil: La notion du lieu théologique, Rev. d. Sc. phil. et théol. 1908, 51—73, 246—276, 484—505; La Topicité, Rev. d. Sc. phil. et théol. 1911, 750—757; La certitude probable, Rev. d. Sc. phil. et théol. 1911, 237—266, 441—485.

[3]) Weder die chronologische noch die logische Reihenfolge der Bücher des Organons ist bis heute endgültig und unbestritten festgestellt. M. Val. Rose (De Aristotelis librorum ordine et auctoritate commentatio, Berolini 1854) will die Topik chronologisch und systematisch vor den Analytiken ansetzen. Nach ihm ist die Topik nicht eine besondere Art des Beweisverfahrens, sondern die metho

ersten drei Bücher desselben die Instrumente der logischen Denkarbeit, die Begriffe in den Kategorien, die Urteile in *περὶ ἑρμενείας*, den Syllogismus in den ersten Analytiken, so bringt der zweite Teil die Anweisung zu ihrem Gebrauch, und zwar wieder in drei Teilen. Je nachdem nämlich der Beweis aus inneren, notwendigen Gründen geführt oder aus nur probablen Sätzen erstellt wird oder mit falschen Scheingründen arbeitet, ergibt sich ein streng schließendes: das apodeiktische Verfahren, oder ein vorläufiges, nur Wahrscheinlichkeit erzielendes: das dialektische Verfahren, oder ein irreführendes: das sophistische Verfahren[1]). Der Topik gehört das weite Gebiet des Wahrscheinlichen *(τὰ ἔνδοξα)* zu, sie ist die Methode des dialektischen oder Wahrscheinlichkeitsbeweises. Dort, wo das apodeiktische Beweisverfahren nicht möglich oder zu umständlich oder zu schwer verständlich wäre, dort springt die Dialektik ein und setzt an Stelle der aus zwingenden Gründen erschlossenen Gewißheit des apodeiktischen Beweises die aus großen, gemeinsamen, allgemein anerkannten Gesichtspunkten der Dinge *(τὰ κοινά)* sich ergebende Probabilität des topischen Verfahrens, an Stelle der *ἐπιστήμη* die *δόξα*. Die Prinzipien der Dialektik stützen sich nicht auf innere Notwendigkeit und streng wissenschaftliche Begründung, sondern nehmen ihre Beweiskraft zunächst aus der ihnen — mehr oder minder allgemein — gezollten Anerkennung[2]). Als Prinzipien für dieses dialektische Verfahren dienen allgemeine Sätze von allge-

---

dische Anleitung zur Auffindung der Syllogismen, die der Untersuchung über die Natur des Syllogismus selbstverständlich vorausgehen müssen. K. Prantl (Geschichte der Logik im Abendland I, Leipzig 1855) entscheidet sich nicht; Thionville tritt für die Tradition ein. E. Zeller (Die Philosophie der Griechen, Leipzig 1879, II 3 157) schiebt chronologisch die Topik nach den Kategorien und vor den Analytiken ein, während er für den systematischen Aufbau an der Tradition festhält.

[1]) Top. I, 1, 100 a, b. *Ἀπόδειξις μὲν οὖν ἐστίν, ὅταν ἐξ ἀληθῶν καὶ πρώτων ὁ συλλογισμὸς ᾖ . . . διάλεκτος δὲ ὁ συλλογισμὸς ὁ ἐξ ἐνδόξων συλλογιζόμενος . . . ἐριστικὸς δ'ἐστὶ συλλογισμὸς ὁ ἐκ φαινομένων ἐνδόξων, μὴ ὄντων δέ . . .*

[2]) Top. I, 1, 100 b. *Ἔνδοξα τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σόφοις καὶ τούτοις ἢ τοῖς πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐδόξοις.* Die probabilitas exterior ist somit der unmittelbare Erkenntnisgrund der dialektischen Prinzipien (vgl. A. Gardeil, La certitude probable, Rev. d. Sc. phil. et théol. 1910, 257). Die dialektischen Prinzipien schließen die innere, wissenschaftliche Begründung nicht aus, aber sie sehen davon ab (Gardeil l. c. 251).

meiner, über jede einzelne Wissenschaft hinausreichender Geltung, die bei den verschiedensten Fragen zu rascher, vorläufiger Entscheidung geeignet sind. Diese dialektischen Prinzipien hat Aristoteles τόποι genannt, weil sie für viele Probleme gleichsam der sichere Ort sind, an dem man ihre Lösung finden kann[1]). Die loci des Aristoteles — das ist wichtig zu betonen — sind also Propositionen von allgemeinem Inhalt und allgemeiner Geltung[2]), die geeignet sind, als Prämissen für dialektische Syllogismen zu dienen.

Aristoteles hat die ebenso großartige wie schwierige Aufgabe unternommen, solche allgemeine Sätze in ihrer allgemeinsten Form, möglichst losgeschält von jeder inhaltlichen Bestimmtheit, zusammenzustellen, wobei er die loci in die vier Gruppen der Definition, des proprium, des genus und des accidens scheidet.

In gründlicher und, man darf sagen, für die Topik verhängnisvoller Weise wurde der Begriff des locus durch Cicero umgestaltet[3]). Cano versteht unter τόπος, das er mit locus übersetzt oder auch mit ähnlichen Bildern wie argumenti sedes[4]) oder argumentorum nota[5]) umschreibt, nicht mehr Propositionen und fertige Sätze, die ohne weiteres als Prämissen im Syllogismus Verwendung finden können, sondern einfache Worte und Titel wie genus, effectus, causa, contrarium, simile etc., die zur Auffindung und Bildung von Propositionen dienlich sind. Die loci des Cicero bedeuten also eine Klassifikation, allerdings eine mangelhafte und fehlerhafte Klassifikation der τόποι des Aristoteles[6]). Der eigentliche Zweck der aristotelischen Topik, fertige, unmit-

---

[1]) Das Bild erklärt Gardeil (La Topicité, Rev. d. Sc. phil. et théol. 1911, 752).

[2]) So äußert sich auch Thionville (a. a. O. 32), ebenso Gardeil, nach welchem die loci sind: „des propositions à la fois de teneur générale et généralement admises" (Rev. d. Sc. phil. et théol. 1911, 732).

[3]) In Betracht kommen: Topica ad Trebatium, De oratore lib. II, c. 39 ss., Orator c. 14 ss. Vgl. H. Jentsch, De Aristotele Ciceronis in Rhetorica auctore, Gubenae 1874, und C. Hammer, Commentatio de Ciceronis Topicis, Landavi 1879.

[4]) Top. II, 8.

[5]) Orator XIV, 16.

[6]) Thionville vermutet, daß Cicero hiebei von der stoischen Philosophie abhängig ist.

telbar verwendbare Prämissen für Wahrscheinlichkeitsbeweise zu liefern, ist damit verloren gegangen; es ist eine persönliche Aufgabe, sich im einzelnen Fall aus den Titeln, die Ciceros loci darstellen, die brauchbaren und notwendigen Propositionen zu bilden. Noch einschneidender war es, daß Cicero den dialektischen Charakter der Topik überhaupt verkannt und wissenschaftliche und dialektische Probleme vermengt hat. Denn mag man die loci als Propositionen oder als die Gruppen dieser Propositionen fassen, die Bezeichnung von äußeren Beweismitteln wie Zeugen und Folter als loci extrinseci[1]) kann nur einer ganz mißverstandenen Auffassung des aristotelischen τόπος entspringen. Bei Cicero sind die loci zu einem bequemen memnotechnischen Hilfsmittel der Stoffsammlung, zu einem Schema für den Redner geworden. Die Topik bildet „das Mittel, durch welches die Rhetorik in gewissem Grad logisch aufgestutzt werden kann[2])".

Die aristotelische und ciceronianische Auffassung der loci vereinigt Boethius, dessen Werk De differentiis topicis[3]) das wichtigste Lehrbuch der Topik im Mittelalter bildete und auch nach dem Bekanntwerden des Originals im zwölften Jahrhundert wegen seiner leichteren Verständlichkeit den Vorzug vor demselben behielt. Er definiert die loci bald als propositiones maximae, bald als differentiae propositionum maximarum und begnügt sich im übrigen die loci des Themistius denen des Cicero gegenüberzustellen.

Das Mittelalter hat in der Topik nichts Neues geschaffen, es hat lediglich die Theorien des Aristoteles, Cicero, Boethius wiederholt. Dagegen hat das achte Buch der Topik, das Grabmann „eine förmliche Hodegetik der Disputationsmethode[4])" nennt, auf die Entwicklung der scholastischen Lehrmethode, besonders auf die Ausbildung des dreiglied-

---

[1]) Top. XIX, 72. Vgl. Thionville, a. a. O. 98 und 101.

[2]) Prantl, Geschichte der Logik, I 513. Prantl übt, wie so oft, besonders an Ciceros Topik scharfe Kritik in kräftiger Sprache.

[3]) Außerdem kommen in Betracht seine Kommentare zur Topik des Aristoteles und Cicero (M. P. L. 64) und Cassiodors De artibus ac disciplinis liberalium artium c. III, § de locis dialecticis (M. P. L. 70, 1052).

[4]) M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode, II 221.

rigen Disputationsschemas, einen maßgebenden Einfluß geübt[1]).

Erst der Humanismus suchte auch in der Topik neue Wege zu gehen und des Aristoteles Werk in neuer Bearbeitung mundgerecht zu machen. Das bedeutendste und einflußreichste Werk dieser Art ist Rudolf Agricolas De inventione dialectica, das den durch Cicero eingeleiteten Prozeß der Wandlung des Locusbegriffes vollendet. Agricola tadelt an der aristotelischen Topik die große Unklarheit und praktische Unbrauchbarkeit seiner τόποι und das Fehlen jeder ordnenden Einteilung, bei der großen Autorität des Stagiriten, wie er meint, doppelt fühlbare Mängel (l. I, c. 3); besonders aber rügt er, daß Aristoteles keine Beschreibung der loci gebe, ihre Zahl und ihre Namen nicht aufzähle, sondern nur die Anwendung der loci auf besondere Fälle bringe[2]).

Mit Recht bemerkt hiezu Thionville (115), daß es kaum möglich sei, sich gründlicher zu täuschen. Agricola hält die allgemeinen Propositionen des Aristoteles nicht für die eigentlichen loci, sondern für Ableitungen aus denselben. Für ihn sind die loci Titel, Schlagwörter, Gesichtspunkte, die die leichte Auffindung von Propositionen ermöglichen. „Alle Wesen", so entwickelt er seine Auffassung der loci, „haben trotz ihrer unterscheidenden Merkmale gemeinsame Anlagen und alle beherrscht eine ähnliche Tendenz in ihrer Natur, so daß alle eine Substanz haben, alle aus gewissen Ursachen entstehen, allen gewisse Wirkungen eigen sind. Aufgabe des Scharfsinns ist es, aus der großen Verschiedenheit der Dinge jene gemeinsamen Gesichtspunkte, z. B. Substanz, Ursache, Wirkung, herauszuschälen, damit man bei der Betrachtung irgendeines Gegenstandes, von ihnen geleitet, die ganze Natur des Gegenstandes, seine Teile, alle dafür und dagegen sprechenden Momente durcheilen und so den für die vorgelegten Fragen passenden Stoff entnehmen könne . . . Diese gemeinsamen Gesichtspunkte nannte man

[1]) M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode, II 220.
[2]) R. Agricola, De inventione dialectica, l. I, c. 3.

loci, weil in ihnen, wie in einem Behältnis, alle Argumente hinterlegt sind. Ein locus ist also nichts anderes als ein gemeinsames Merkmal, das die Wahrscheinlichkeitsbeweise bei jeder Sache finden läßt[1])." Daß diese loci mit den τόποι des Aristoteles nichts mehr gemeinsam haben als den Namen, braucht nicht betont zu werden. Es sind die verschiedenen Gesichtspunkte, unter denen ein Ding betrachtet werden kann, deren Berücksichtigung die rasche und erschöpfende Stoffsammlung erleichtern soll. Die aus ihnen zu gewinnenden Sätze sind nicht wie die τόποι des Aristoteles allgemein gehalten und allgemein gültig, die bei verschiedenen Problemen, Schlaglichtern gleich, Klärung bringen können, sondern es sind bestimmte, detaillierte Sätze, die man gewinnt, wenn man die Definition eines Dinges bildet, seine Ursachen aufsucht, seinen Wirkungen nachgeht usw.

Nach Agricola hat die Topik die Aufgabe, die brauchbarsten und wichtigsten dieser allgemeinen Gesichtspunkte aufzuzählen, ihre Beweiskraft und ihre Eigenschaften aufzuzeigen und die Regeln anzugeben, wie sich aus ihnen die gewünschten Propositionen bilden lassen. Das erste Buch der inventio dialectica bietet denn auch eine Anweisung, wie man richtige Definitionen bildet, das genus bestimmt, die Ursachen und Wirkungen findet usw. (inventio). Das zweite Buch leitet zur methodischen Verwendung der loci an (iudicium), während das dritte Buch eine für den Redner bearbeitete Abhandlung über die menschlichen Affekte und Leidenschaften bringt. Wenn man die loci sich eingeprägt hat und ihre rasche Anwendung beherrscht, so wird man bei jeder aufgeworfenen Frage für die beiden Begriffe zunächst je eine Reihe von Propositionen aufstellen (inventio), aus denen sich dann unschwer jene zwei Sätze herausgreifen lassen, die einen Begriff gemeinsam haben (conceptus medius) und dadurch zu dem zum Ziel führenden Syllogismus sich verbinden lassen (iudicium)[2]). Die Methode Agricolas ist also

[1]) De inventione dialectica, l. I. c. 2.
[2]) De inventione dialectica, l. II, c. 21.

eine Anweisung, rasch den Mittelbegriff zu finden[1]), die freilich nichts weniger als einfach ist[2]).

Was wir festhalten wollen, ist dies:

1) die loci des Agricola sind Titel, Gesichtspunkte, Merkmale der Dinge, die als Hilfsmittel zur Stoffsammlung, zur inventio dienen sollen;
2) mittelst dieser Gesichtspunkte lassen sich die jeweils benötigten Propositionen finden (inventio);
3) die Verarbeitung dieser Propositionen im Syllogismus (iudicium) bietet die Lösung der gestellten Frage.

Das Werk des Agricola hat in der humanistischen Welt großen Anklang, ja begeisterte Aufnahme gefunden, da seine gefällige Sprache und blendende Darstellung über seine Schwächen hinwegtäuschte. Allgemein wurde es als Lehrbuch der Dialektik benützt[3]).

Seine Auffassung der loci ist denn auch die allgemein herrschende geworden; ja vielfach wurden die loci noch mehr versinnlicht und verflacht zu Schlagwörtern für bestimmte Stoffgebiete, den Stichworten unserer Zettelkataloge vergleichbar, so bei Vives, der sie lemmata nartheticorum nennt[4]), so auch bei Erasmus, dem sie als Indices für die Stoffsammlung zur Gedächtnisstütze und zur Ordnung und raschen Wiederauffindung gesammelten Gedankenmaterials dienen[5]).

---

[1]) Dieses Bestreben, leicht den Mittelbegriff zu finden — nach Aristoteles eine Hauptaufgabe des syllogistischen Beweisverfahrens —, hatte die spätmittelalterliche Dialektik beherrscht und zu dem unter dem Namen der Eselsbrücke bekannten, fälschlich mit dem Namen des Buridan verbundenen Schema geführt.

[2]) Da Agricola ungefähr 30 loci nennt, müßten bei jeder Frage für die beiden Begriffe je 30 Propositionen gebildet werden und aus den 900 möglichen Verbindungen derselben der zum Ziel führende Syllogismus entnommen werden.

[3]) 1530 machte die theologische Fakultät in Paris den Artisten den Vorwurf, daß sie über Agricola den Aristoteles ganz vernachlässigen. Vgl. M. Waddington, Ramus, sa vie et ses écrits, Paris 1855, 384. 1532 gab Bartholomäus Latomus einen handlichen Auszug des Werkes heraus: Epitome commentariorum dialecticae inventionis Rudolphi Agricolae; auch die anderen Behandlungen der Topik, z. B. Melanchthons Elementa retorices, zeigen deutlich den Einfluß Agricolas.

[4]) L. Vives, De instrumento probabilitatis (op. III 86).

[5]) Erasmus, De duplici copia rerum et verborum (op. I 88 ss.).

II. Die Verwendung der loci in der Theologie

Die loci waren zu technischen Hilfsmitteln geworden, große Erkenntnismengen zu bewältigen. Sie hatten ihren topischen Charakter abgestreift und ließen sich leicht auf jedes Gebiet anwenden. In der Tat „beschäftigt sich in dieser Zeit eine ganze Literaturgattung damit, den nach Eloquenz und Kenntnis Begierigen die nötigen loci für alle Fälle darzubieten[1])". Man suchte für jedes Thema die notwendigsten Bestandteile und wichtigsten Gesichtspunkte festzulegen, um durch die Anwendung dieser loci auf die jeweilige Materie sowohl die nötige Fülle und Weite des Stoffes als auch zugleich die beste Garantie der Richtigkeit zu gewinnen[2]). So wurde eine Art juristischer Topik ausgebildet, welche Petrus Andreas Gammarus[3]), Nicolaus Everhard[4]), Claudius Cantiuncula[5]), Johann Apell[6]) u. a. in verschiedener Modifikation, meist im Anschluß an Agricola oder Melanchthon vertraten. Jean Bodin hat den Begriff sogar in die Geschichtswissenschaft eingeführt und die loci als technisches Hilfsmittel zum gedächtnismäßigen Festhalten geschichtlichen Stoffes, besonders einer immer verfügbaren Beispielsammlung zu verwenden gesucht[7]).

Es kann nicht wundernehmen, wenn man diese Art von Topik auch für die Theologie nutzbar zu machen suchte[8]).

---

[1]) E. Tröltsch, Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon, Göttingen 1891, 60.

[2]) Ebd. 60; vgl. auch O. Willmann, Didaktik, I³ 322.

[3]) Legalis dialectica, Bologna 1514.

[4]) Topicorum seu de locis legalibus liber, Lovanii 1516.

[5]) Topica legalis, Basel 1520.

[6]) Methodica dialectices ratio ad jurisprudentiam accomodata, 1535. Die loci sind dabei bald allgemeine Rechtsregeln, bald Rubriken und Stichworte für die Einteilung des Rechtsstoffes. Vgl. R. Stintzing, Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft, München 1880, I 144 ff.

[7]) J. Bodin, Methodus ad facilem historiarum cognitionem, Paris 1566; das dritte Kapitel handelt „de locis historiarum recte instituendis". Vgl. E. Menke-Glückert, Die Geschichtsschreibung der Reformation und Gegenreformation, Leipzig 1912, 108 und 112.

[8]) Der erste Versuch einer theologischen Topik wurde wohl von Alaunus de Insulis (gest. um 1203) unternommen in seinen Regulae de sacra theologia oder maximae theologiae (M. PL. CCX, 621 ss.) Durch die aristotelische Logik und durch Boethius angeregt, stellt er für die Theologie allgemeine Leitsätze und Regeln auf, die namentlich für eine richtige theologische Terminologie leitend sein sollen; wenn auch Alaunus den Ausdruck loci nicht gebraucht, so springt

Der Begriff eines locus theologicus taucht zum erstenmal zu Beginn des sechzehnten Jahrhunderts auf[1]), und zwar verstand man darunter die Hauptstücke und Grundwahrheiten des christlichen Glaubens, also große inhaltliche Gesichtspunkte, unter die sich die christlichen Wahrheiten einordnen lassen.

In diesem Sinne faßt Erasmus die loci theologici auf, wenn er in seiner Ratio perveniendi ad veram theologiam den Theologen empfiehlt, sich loci theologici zu bilden, unter denen sie ihre Kenntnisse ordnen und zusammenfassen könnten[2]). Entscheidend für diese Auffassung ist Melanchthon geworden durch seane loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae[3]). Darin stellt er im Anschluß an die von Johann Damascenus aufgestellte, von dem Lombarden festgehaltene Stoffeinteilung nach synthetischer Folge die theologischen Hauptstücke zusammen, damit man sich an ihrer Hand bei der Schriftlesung zurechtfinde. Man hat darüber gestritten, ob die loci theologici bei Melanchthon Fächer und Rubriken oder Grundwahrheiten bedeuten[4]). Jedenfalls sind es inhaltliche Gesichtspunkte, die der Gliederung und Anordnung, also der Systematisierung des theologischen bzw. biblischen Stoffes dienen. Ihre metho-

---

doch der Parallelismus zu des Aristoteles Topik in die Augen. Vgl. M. Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode, II 468 ff.

[1]) Nach O. Ritschl (Literarische Beobachtungen über die Nomenklatur der theologischen Disziplinen im 17. Jahrhundert in Studien zur systematischen Theologie, Tübingen 1918, 81) hätte der Dominikaner Johann Herolt den Ausdruck „loci communes" zum erstenmal im Titel eines Buches verwendet in der Schrift De eruditione Christi fidelium seu loci communes (Argent. 1490). Diese Angabe ist irrtümlich. Das in der Münchner Staatsbibliothek vorhandene Exemplar der Ausgabe Argent. 1490 trägt den zweiten Titel loci communes nicht; auch die Inkunabel-Bibliographien verzeichnen weder für die Ausgabe Argent. 1490 (vgl. Hain, Nr. 8521) noch für die sonstigen Ausgaben dieses oder der anderen Werke des übrigens schon 1468 verstorbenen Dominikaners diesen Titel. O. Ritschl folgt, wie es scheint, zu vertrauensvoll den Angaben von W. Cave, Scriptorum ecclesiasticorum historia litteraria, Genevae 1705, App. 122. Auch Joachim Perions Werk (Topicorum Theologicorum libri duo) ist nicht schon 1499 gedruckt, wie Hurter (Nomenklator, II[3] 1475) fälschlich angibt, sondern erst Paris 1549. Interessant an dem Werk ist aber die Verwendung von dialektischen loci, „loci insiti, qui disputatoris arte diligentiaque pariuntur", und von theologischen loci, „loci assumpti, qui sine disputatoris arte pariuntur" (fol. 7 u. 73).

[2]) Op. V 130 ss.

[3]) Vgl. Plitt-Kolde, Die loci communes in ihrer Urgestalt[2], Erlangen 1891.

[4]) E. Tröltsch, a. a. O. 59; Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrhundert, Gotha 1857, I 6 ff.

dische Funktion besteht nur mehr darin, bei der Schriftlesung orientierende und leitende Gesichtspunkte zu bieten, das Gedächtnis zu stützen und die Wiederauffindung theologischer Argumente zu erleichtern.

Doch auch diese schwache methodische Bedeutung, die letzte Spur ihrer ursprünglichen Aufgabe, büßten sie bald ein. In der durchgreifenden Neubearbeitung seiner loci von 1535 hat Melanchthon die sachliche Seite noch stärker betont. Und je mehr in der Folgezeit das polemische Interesse zurücktrat, desto deutlicher entwickelte sich die protestantische Lokaltheologie zur systematischen und methodischen Bearbeitung des dogmatischen Lehrgutes[1]), bis man endlich auch den meist nicht mehr verstandenen Namen fallen gelassen hat[2]).

Auch die katholische Theologie hat diese Auffassung der loci übernommen und als loci theologici die wichtigsten Streitpunkte zwischen Katholizismus und Reformation behandelt. Auf katholischer Seite verfaßten solche loci theologici: Johann Eck[3]), Nik. Ferber[4]), Joh. Hoffmeister[5]), Arn. Haldrein[6]), K. Rutland[7]), Konrad Kling[8]), Fr. Horantius[9]), Joach. Dadré[10]). Mit dem Nachlassen des polemischen Interesses verschwand aber diese Form der loci rasch aus der katholischen Theologie[11]).

---

[1]) Vgl. den bezeichnenden Titel: Systema locorum Theologicorum 1655—1677 von Abraham Calov. Über die loci theologici vgl. Kirchenlexikon VIII² 61—67, Realenzyklopädie XI³ 570—572.

[2]) Man verwandte später die Namen Theologia thetica, positiva, dogmatica usw.; siehe O. Ritschl, a. a. O. 81.

[3]) Enchiridion locorum communium, Landshut 1525.

[4]) Locorum communium adversus huius temporis haereses Enchiridion, Coloniae 1528.

[5]) Loci communes rerum theologicarum, Ingolstadt 1546.

[6]) Partitio locorum communium Christianae religionis, Coloniae 1557.

[7]) Loci communes theologici, Dillingen 1559; vgl. dazu N. Paulus, Katholik 1892, I 548.

[8]) Loci communes theologici pro Ecclesia catholica, Coloniae 1559.

[9]) Locorum catholicorum pro omne fide adversus Calvini Institutiones, Venetiis 1564. (Nach Hurter, Nomenclator II³.)

[10]) Loci communes similium et dissimilium, Paris 1578.

[11]) Die melanchthonische Auffassung der loci theologici ist mir nach 1600 nicht mehr begegnet. V. Zambaldi (Dissertationes theologicae scholastico-dogmaticae de locis theologicis, Patavii 1722) faßt die loci ganz im Sinne Canos als Glaubensquellen und nicht, wie K. L. VIII² 64 fälschlich angibt, im Sinne Melanchthons.

III. Der locus theologicus bei Melchior Cano

Welches ist nun die Auffassung des locus theologicus bei Melchior Cano? Die Beantwortung dieser Frage hängt zusammen mit der Feststellung der Abhängigkeit Canos von Aristoteles oder Cicero oder Agricola.

A. Gardeil hat mit viel logischem Scharfsinn und tiefer theologischer Auffassung die Parallele zwischen der dialektischen Topik des Aristoteles und der theologischen Topik Canos herauszuarbeiten versucht[1]).

Die Theologie findet nach ihm gerade in einer Topik eine naturgemäße methodische Einführung (54). Und er beweist das durch die Gegenüberstellung der Elemente der aristotelischen Topik und der Theologie (54—61). Die dialektischen Prinzipien zeigen nach ihm zwei charakteristische Merkmale: Sie reichen über den Rahmen jeder bestimmten Wissenschaft hinaus als allgemeine und allen gemeinsame Sätze und nehmen ihre Geltung nicht aus ihrer inneren Notwendigkeit, sondern aus dem äußeren Moment ihrer allgemeinen Anerkennung (55). Von den nach Aristoteles möglichen Fragen kann für eine topische Lösung nur die Frage: quale sit in Betracht kommen oder, anders ausgedrückt, die Frage: an praedicatum subjecto insit (56). Die Theologie zeigt nun nach Gardeil in diesen Punkten mit der Topik auffallende Ähnlichkeit. Auch die theologischen Prinzipien liegen außerhalb jeder bestimmten Wissenschaft und haben so, trotz ihres detaillierten Inhalts, in gewissem Sinne allgemeinen Charakter; auch sie stützen sich nicht auf wissenschaftliches Erkennen, auf innere Evidenz, sondern auf die auf Gottes Autorität hin gewährte Anerkennung, die, wenn auch nicht von allen geleistet, so doch von allen geschuldet ist. Die theologischen Prinzipien haben damit ihre Geltung ex concessis, sie fallen nach aristotelischem Sprachgebrauch trotz ihrer absoluten Gewißheit unter den weiten Begriff des ἔνδοξον (58—59). Die Fragen, welche die Theologie lösen kann, gehen alle auf die eine zurück: utrum aliquid sit reve-

[1]) A. Gardeil, La notion du lieu théologique, Rev. d. Sc. phil. et théol. 1908, 51—73, 246—76, 484—505. Der Separatabdruck dieser Arbeit (Paris 1908) liegt mir nicht vor.

latum, die deutlich der Frage nach dem quale in der Dialektik entspricht.

Wie nun Aristoteles von vier dialektischen Problemen aus mittelst der Instrumente die eigentlichen dialektischen τόπο gewinnt, so glaubt Gardeil von vier allgemeinsten aprioristisch gefundenen theologischen Problemen[1]), auf die sich die a posteriori gefundenen zehn loci des Cano leicht zurückführen lassen (247—62), mittelst der von ihm gebildeten und bei Cano grundgelegten Instrumente[2]) die einzelnen theologischen Prinzipien gewinnen zu können. Diese Prinzipien allein stellen die eigentlichen theologischen loci dar (485)[3]).

Gardeil hat das Verdienst, die eigentliche Aufgabe der loci theologici bedeutend gefördert und ihren methodischen Charakter wieder kräftig unterstrichen zu haben. Es soll nicht untersucht werden, ob theoretisch und prinzipiell der von Gardeil vertretene Parallelismus zwischen theologischer und aristotelischer Topik in allem zu Recht besteht[4]),

[1]) In der einen fundamentalen Frage utrum aliquid sit revelatum lassen sich nach Gardeil drei Paare von Problemen unterscheiden. Nämlich 1) natürliche und übernatürliche Fragen, 2) topische und wissenschaftliche Fragen, 3) prinzipielle und abgeleitete Fragen (247—252); da die unter 3) angeführten Fragen keine von den ersten beiden verschiedenen theologischen Kenntnisse zur Voraussetzung haben und da auch die Unterscheidung in topische und wissenschaftliche Fragen keine neuen inhaltlichen Momente bringt, sondern nur eine Modifikation der ersten Fragen, so ergeben sich die vier Gruppen: übernatürlich-wissenschaftliche, übernatürlich-topische, natürlich-wissenschaftliche und natürlich-topische Fragen, die in Form von Propositionen die loci communes theologici bilden.

[2]) Gardeil führt sie für den Schriftbeweis durch (262—276).

[3]) Die durch die Eigenart der Theologie bedingten Unterschiede der theologischen loci von den dialektischen verkennt Gardeil nicht, er will nur eine Analogie der beiden behaupten (491).

[4]) Gegen Gardeils Auffassung könnten Einwendungen gemacht werden und sie sind gemacht worden. Vgl. H. Hourcade, De Melchior Cano au R. P. Gardeil, Bulletin de littérature ecclésiastique 1910, 239—244. Hourcade hat gegen Gardeils originelle Auffassung besonders drei Bedenken. Einmal will er die probabilitas nicht als Vergleichspunkt gelten lassen für die dialektischen und theologischen Prinzipien, da erstere auf innerer Probabilität, letztere auf äußerer Autorität sich gründeten (241); sodann findet er es nicht richtig, die Frage utrum aliquid sit revelatum als die einzige eigentlich theologische Frage zu erklären. Das gälte vielleicht dort, wo es sich um theologische Prinzipien handle, nicht aber für die gemischten und natürlichen Probleme (242). Endlich glaubt er, daß die Auffassung und Einteilung Gardeils nicht derjenigen Canos entspreche (242 bis 244). Das erste Bedenken konnte Gardeil entkräften (Rev. d. Sc. phil. et théol. 1911, 257). Dagegen besteht das zweite Bedenken zu Recht. Die Frage nach dem Offenbarungscharakter der theologischen Wahrheiten, nach der Tatsache und dem Grad ihres Geoffenbartseins kommt nur der positiven Theologie zu. Die spekulative Theologie hat den Inhalt dieser Wahrheiten zum Gegenstand und die Frage utrum aliquid sit revelatum nicht zum Ziel, sondern zum

es handelt sich hier zunächst um die geschichtliche Frage, ob Cano diesen Parallelismus beabsichtigt habe, ob die aristotelischen τόποι unmittelbares Vorbild der loci theologici Canos waren. Und diese Frage muß verneint werden.

Die τόποι des Aristoteles haben nicht als unmittelbare Vorlage für Cano gedient. Das ergibt sich klar aus einer ausdrücklichen Bemerkung Canos im dritten Kapitel des zwölften Buches. Dort bemängelt Cano an der Topik des Aristoteles, daß sie trotz ihres Umfangs keine Anleitung für den Gebrauch der loci enthalte. Dort verrät er, daß er gerade dem Topischen an den aristotelischen loci, ihrer Wahrscheinlichkeit und Allgemeinheit, wenig Verständnis abgewinnt und der Anweisung zur Auffindung von dialektischen Prinzipien — offenbar ist des Aristoteles Theorie von den Instrumenten gemeint — wenig praktischen Wert beimißt[1]). Gerade diese Punkte spielen aber in Gardeils Parallele eine ausschlaggebende Rolle.

Nicht Aristoteles diente Cano als Vorbild, sondern Agricola. Cano hat die Inventio dialectica Agricolas nicht nur gekannt, sondern fleißig, zum Teil wörtlich, benutzt.

Ausgangspunkt, nicht zum Erkenntnisobjekt, sondern zum Erkenntnismittel. Die theologischen Sätze, die loci particulares Gardeils dienen nicht mehr dem Aufzeigen des utrum aliquid sit revelatum, sondern sie finden gerade darin ihre Begründung, quia revelata sunt. Sie haben das revelatum esse nicht zum Ziel ihrer Beweiskraft, sondern zur Voraussetzung derselben. Die revelatio und die dadurch geschuldete gläubige Hinnahme der theologischen Prinzipien — das wäre die Parallele — ersetzt das, was bei den dialektischen τόποι die allgemeine Anerkennung ist. Den dritten Einwand Hourcades glaube ich durch den Nachweis der Abhängigkeit Canos von Agricola am besten stützen zu können. (Vgl. unten 68 u. 69).

[1]) L. th. l. XII, c. 3 (346 a): Quod idem Aristoteles in locis dialecticis fecerat, qui locos ipsos varie ac fuse quidem complexus est, sed non ostendit, quomodo inveniendum sit ex ipsis, neque usum eorum demonstravit, qui in hac re esset maximus et potissimus: sed usum nescio quem ad probabilium et communium argumentorum inventionem literis prodidit, quem ignorare eruditi possunt, nec magnam eruditionis jacturam facere. Quamquam I. Topic. lib. ambitiose forte magis, quam vere, quae in Topicis a se traduntur, ea quatuor usus habere ipse Aristoteles jactat. Wenn Cano im 3. Kapitel des ersten Buches sagt, er wolle den Aristoteles nachahmen, so meint er damit offenbar nur das Methodologische, nicht das Topische seiner loci dialectici. Die Auffassung Canos über die Topik des Aristoteles deckt sich mit Agricola, De inventione dial., l. I, c. 3.

Schon in der ganzen Anlage des Werkes zeigt sich der Einfluß Agricolas. Die ersten elf Bücher der loci theologici entsprechen dem ersten Buch der Inventio. Darin soll, wie Cano oft mit den Worten Agricolas betont, die Zahl, die Namen und die Beweiskraft der einzelnen Loci dargetan werden[1]). Canos zwölftes Buch bildet das Gegenstück zu Agricolas zweitem Buch und will wie dieses den usus der loci entwickeln, was beide mit fast den gleichen Worten als ihre Hauptaufgabe, aber auch als ihr Hauptverdienst ansehen, da bisher eine ähnliche — wenn nicht notwendige, so doch äußerst nützliche — Anleitung nicht vorhanden gewesen sei[2]). Das dritte Buch Agricolas, das die moralische Anwendung der loci bringt, hat Cano zwar nicht nachgebildet, aber einige nicht zu verkennende Hinweise enthalten geradezu eine Rechtfertigung dieser Unterlassung[3]). Am deutlichsten zeigt sich die Abhängigkeit Canos von Agricola im zwölften Buch gerade in den methodisch wichtigen Anleitungen über die Verwendung der loci. Es sei nur auf das wichtige 11. Kapitel verwiesen, das zum guten Teil dem 26. Kapitel des zweiten Buches der Inventio dialectica entspricht[4]). Die Stelle, die Gardeil aus diesem 11. Kapitel an-

[1]) Agricola, De inventione dialectica, l. I, c. 3 und Cano, l. th., l. I, c. 1 u. l. III, c. 1 (85 a).

[2]) Agricola, l. II, c. 1 und Cano, l. XII, c. 3 (246 b u. 247 a).

[3]) Cano, l. XII, c. 2 (343 b u. 344 a); l. I, c. 1.

[4]) Agricola, l. II, c. 26:
Prius est ut numerum naturamque locorum, quot sint et quae cuiusque sit vis et proprietas, explorate planeque teneat. Quod sine nostra descriptione sive quovis alio consequatur autore non multum refert . . . Nec vero memoria tenuisse locos satis esse credidero: sed paratos, exercitos et velut . . . ad manum positos teneat velim.

Agricola, l. II, c. 26:
Proximum in locorum notitia est quodque difficilius est traditas ab autoribus argumentationes suis locis reddere . . . sed hoc usu tractatuque rerum . . . copia quaedam et thesaurus paratur, qui semper nobis in promptu sit, ut quoties ex locis quaeremus, similibus in rebus similes nobis argumentationes occurant.

Cano, l. XII, c. 11 (395 a):
Primum ergo discatur numerus naturaque locorum, qui sint, quot sint, quae vis cuiusque ac proprietas. Quae res sive a nobis accipiatur seu ab alio . . ., non multum refert. — Nec enim memoria tenuisse sat est, sed paratos et expeditos habere oportet.

Cano, l. XII, c. 11 (396):
Argumentationes porro Theologorum suis locis reddere, adeo videtur esse facile, ut non sit fortasse praecipiendum . . . prodest quod copia quaedam paratur . . . ut non solum quae illi invenerint, ea habeamus in promptu, sed ut quoties e locis Theologiae quaeremus, similibus in rebus similes nobis argumentationes occurrant.

zieht[1]), hat damit alle Beweiskraft für seine Ansicht verloren und muß nach Agricola erklärt werden, dem sie fast wörtlich entnommen ist. Es wäre auch befremdlich, wenn Cano sich von der damaligen Auffassung der loci vollständig frei gemacht hätte.

Die Ähnlichkeit zwischen den loci Canos und denen Agricolas ist denn auch tatsächlich leicht nachzuweisen. Die loci des Melchior Cano sind, wie die des Agricola, nicht Propositionen, sondern Titel und Namen. Die Loci sind für Cano nach der seit Cicero herrschenden Definition tanquam domicilia omnium argumentorum Theologicorum, ex quibus Theologi omnes suas argumentationes, sive ad confirmandum, sive ad refellendum inveniant[2]). Wie bei Agricola sollen diese loci dazu dienen, die für den theologischen Beweis nötigen Sätze zu liefern: ex quibus argumenta sua (Theologus) ducat[3]). Unter diesen argumenta können hier nicht durchgeführte Beweise zu verstehen sein, sondern die einzelnen Beweis g l i e d e r, die zum Syllogismus nötigen Propositionen. Der fertige Beweis ist ja das Ziel und nicht der Ausgangspunkt der wissenschaftlichen Arbeit, während die loci am Beginn der wissenschaftlichen Arbeit stehen und den Stoff für den Beweis liefern sollen. Die den loci zu entnehmenden „argumenta" sind also nichts anderes als einzelne Sätze, die als Prämissen im Syllogismus zur Lösung von theologischen Fragen, zur Begründung oder Widerlegung derselben dienen können, sind, um es kurz zu sagen, die theologischen Prinzipien im weitesten Sinne des Wortes[4]).

Agricola, l. II, c. 26:
Sicut enim in omni vita, sic in hac quaque inveniendi ratione primum est scire, quid sit faciendum et quo pacto. Facere vero quae recta sunt et quatenus recta sunt imitatione facillime consequemur. Proximum est . . . parare facultatem sibi cuiuslibet rei per locos deducendae . . . et videre etiam qui loci quibus rebus conveniant. Nec enim omnes est in omni re invenire.

Cano, l. XII, c. 11 (396):
Atque in omni arte utrumque scire operae pretium est et quid et quo pacto sit faciendum. Ambas vero has res imitatione peritorum . . . essequimur. — . . . Quaestionem . . in locos conjiciat . . . Tum ei colligenda sunt omnia et quae consentire causae propositae et quae dissentire videantur . . . Nec enim in omni loco . . . argumenta semper idonea reperiemus.

[1]) G a r d e i l, a. a. O. 495.
[2]) L. th. l. I, c. 3 (2 a).
[3]) L. th. l. I, c. 3 (2 a).
[4]) Prinzip ist nach Aristoteles „das, von dem aus etwas entweder ist oder geschieht oder erkannt wird" (Met. III. 1, 1013 a, 17—19). In diesem Sinne

Soweit deckt sich die Aufgabe der loci des Melchior Cano mit der Aufgabe der loci des Melanchthon, der ja nach Tröltsch[1]) ebenfalls von Agricola abhängig ist. Die loci sind beiden Hilfsmittel zur Auffindung der theologischen Wahrheiten. In der weiteren Auffassung der loci weicht aber Cano von seinem großen Zeitgenossen vollständig ab und geht selbständige Wege. Cano hat das mit deutlichen Worten selbst ausgesprochen: Non enim in hoc opere de locis communibus, qui de universa re tractari solent, seu de capitibus rerum illustrium, quae nunc etiam communes appellantur loci, ut de justificatione, de gratia, de peccato, de fide deque aliis huius generis nos disputaturos pollicebamur (id quod e nostris fecere plurimi, e Lutheranis non modo Philippus, sed Calvinus etiam fecit . . .)[2]). Cano will nicht inhaltliche Gesichtspunkte für die Behandlung der Theologie bieten, er will vielmehr die methodische Funktion der loci wieder stark betonen, seine loci sollen nicht so fast der Stoffsammlung und Systematik der theologischen Wahrheiten dienen, sondern vielmehr der Begründung derselben, sie sollen nicht die gefundenen Wahrheiten ordnen helfen und ihre leichte Einprägung und Wiederauffindung erleichtern, sie sollen vielmehr die erste Auffindung und die theologische Rechtfertigung der theologischen Prinzipien ermöglichen. Sie sollen nicht bloß den Inhalt, sondern auch die dogmatische Beweiskraft der theologischen Sätze aufzeigen. Cano wollte nicht wie Melanchthon die loci nach dem theologischen Stoff bestimmen, sondern

---

sind alle Vordersätze eines Beweises Prinzipien (Met. III, 1, 1013 a, 14—16). Die obersten und letzten Sätze, auf die jede Wissenschaft schließlich zurückgeht, können natürlich im eminentesten Sinne Prinzipien genannt werden.

Daß es nach Cano die Aufgabe der loci ist, die Prinzipien der Theologie zu liefern, ergibt sich daraus, daß die ersten zwei loci nach ihm „die Zahl der Prinzipien vollständig enthalten" (l. XII, c. 3 [351 a]); dasselbe beweist der Einwand zu Beginn des 3. Kapitels des zwölften Buches, der nur verständlich ist, wenn die aus den loci zu findenden „argumenta" mit den theologischen Prinzipien identisch sind. Dasselbe bestätigt endlich der vollständige Parallelismus, der zwischen den loci theologici und den theologischen Prinzipien besteht. Vgl. Raymond-M. Martin, Principes de la Théologie et lieux théologiques. Rev. thom. 1912, 499—507.

[1]) E. Tröltsch, Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon, 60.

[2]) L. th. l. I, c. 3 (2 a).

umgekehrt die theologischen Wahrheiten aus den loci gewinnen.

Nun fließt die Beweiskraft der theologischen Wahrheiten nicht aus inhaltlichen Gesichtspunkten, sondern aus der äußeren Tatsache ihrer Bezeugung; nicht der Inhalt entscheidet über ihren theologischen Charakter, sondern der Nachweis ihres Geoffenbartseins, nicht die innere Evidenz, sondern die äußere Autorität. Für Cano konnte deshalb nur die verschiedene Art der Bezeugung der theologischen Wahrheiten als Fundort für dieselben in Betracht kommen, und es war folgerichtig, wenn er die verschiedenen Erkenntnisquellen der Theologie, die Schrift, die Tradition, die Kirche usw. als die loci theologici bezeichnete[1]).

So haben wir die interessante Tatsache, daß von ein und demselben Vorbild zwei verschiedene Auffassungen der loci

[1]) Die Frage, die sich aufdrängt, ob Cano nun der erste war, der die theologischen Beweisquellen loci nannte, ist nicht leicht zu entscheiden. Sicher ist, daß Cochläus, Pighius, Driedo, die auch schon die Glaubensquellen behandelt haben, den Ausdruck in diesem Sinne noch nicht kannten. Trotzdem scheint Cano den Begriff nicht selbst geprägt zu haben. In demselben Sinne findet sich nämlich locus schon verwendet in der von Carranza auf dem Konzil von Trient gehaltenen und 1547 in Venedig gedruckten Rede: Controversia de necessaria residentia personali episcoporum et aliorum inferiorum Pastorum. Dort heißt es: In sacris disciplinis multiplex est locus arguendi: unus est ex sacrarum scripturarum testimonio et hic est firmissimus locus argumentandi. Alter est ex sacrarum conciliorum generalium vel provincialium traditione. Tertius est ex sanctorum et veterum Patrum ecclesiae sententia. Isti omnes sunt proprie loci theologici . . . Postremo addemus et rationes humanas, qui locus arguendi non est alienus ab hac disciplina. Diese Stelle zeigt ganz genau die Auffassung des locus theologicus, wie sie Cano vertritt, ja teilweise schon die Einteilung Canos. Es ist nicht gut anzunehmen, daß Carranza von Cano abhängig ist oder umgekehrt, es ist vielmehr wahrscheinlich, daß beide aus der gleichen Quelle geschöpft haben. Die Ausdrucksweise beider zeigt ja, daß sie den Begriff als bekannt voraussetzen. Mehrere Bemerkungen Canos lassen vermuten, daß Vitoria die loci in seinem Sinne schon gekannt und verwendet hat. L. th. l. XII, c. 1 (341 a): . . . locorum usum . . praesertim si tractare ille (= Vitoria) voluisset, gravissime et copiosissime potuisset scribere . . . Ebendort: cum omnia a praeceptore mihi harum rerum principia suppeditata sint . . . Wahrscheinlich ist diese Auffassung der loci durch den hl. Thomas angeregt worden. Es dürfte wenigstens nicht so fernliegend sein, auf S. Th. I. qu. 1 a 8 ad 2 zu verweisen, das vielleicht den Anstoß zu dieser Auffassung gegeben hat. Dort zählt Thomas die theologischen Erkenntnisquellen auf und verweist dabei auf den dialektischen „locus ab auctoritate". Thomas hatte noch nicht an loci theologici gedacht; er zitierte nur Boethius; aber es war nicht schwer, den Ausdruck auf die theologischen Erkenntnisquellen herüberzunehmen. Eine Stütze für diese Annahme bietet Cano, wenn er im Anschluß an die angegebene Stelle erklärt: D. Thomas mihi et auctor et magister fuit huius operis componendi (l. XII, c. 3 [346 a]).

theologici sich ableiten, Melanchthons auf der einen, Canos auf der anderen Seite. Diese verschiedene Entwicklung des Begriffes ist bezeichnend für die ganze Gegensätzlichkeit der katholischen und protestantischen Theologie. Melanchthon konnte nicht auf den Gedanken verfallen, die Glaubensquellen als loci zu fassen, nachdem für ihn nur die Hl. Schrift als Glaubensquelle in Betracht kam, deren Sinn zudem nicht durch äußere Autorität vermittelt, sondern durch den inneren Geist geboten wird und da die theoretische Verarbeitung der Glaubenswahrheiten nach Luthers Auffassung von Anfang an verpönt war. Die Theologie konnte höchstens zu einem guten Bibelverständnis den Weg weisen und diesen Zweck erfüllen die loci des Melanchthon. Ganz anders der katholische Theologe. Er mußte den Glaubensinhalt nicht bloß der Bibel, sondern auch der ungedruckten Überlieferung entnehmen und dabei die lebendige Interpretation beider durch die Kirche berücksichtigen. Er mußte seine persönliche Meinung unterordnen unter die Gesamtauffassung der kirchlichen Gemeinschaft. Er mußte deshalb zunächst bedacht sein, die verschiedenen theologischen Erkenntnisquellen in ihrer dogmatischen Beweiskraft zu werten, um dann daraus Inhalt und Begründung der theologischen Wahrheiten zu gewinnen. Daß die loci Canos methodisch besser brauchbar waren, beweist der Umstand, daß sie in der katholischen Dogmatik noch fortleben und fortwirken, während die melanchthonische Auffassung auch in der protestantischen Theologie der Geschichte angehört.

Wir können zusammenfassen — und das wird die Parallele zu Agricola klar zutage treten lassen:

1) Die loci theologici des Melchior Cano sind die Erkenntnisquellen der Theologie;
2) sie dienen dazu, dem Theologen seine Prinzipien zu liefern[1]);

[1]) Praktisch läuft die oben entwickelte Auffassung auf die gleiche Forderung hinaus, welche Gardeil so energisch gestellt hat, daß nämlich die erste Funktion der loci theologici sein müsse, klar formulierte und ganz genau gewertete theologische Sätze zu liefern. Ob man die Fundstellen dieser Sätze loci communes, die Sätze selbst loci particulares nennt, wie Gardeil will, oder ob man die Fundstellen loci und die einzelnen Sätze principia nennt, wie der Ausdrucksweise Canos

3) aus der Verarbeitung dieser Prinzipien ergeben sich die theologischen Folgerungen.

Damit ist auch die Struktur des theologischen Beweises in ihren Hauptzügen vorgezeichnet. Sind die loci theologici festgelegt (c. 3), so wird eine erste und vordringlichste Aufgabe des theologischen Beweises sein, aus denselben die einzelnen klar formulierten Glaubens- bzw. Vernunftwahrheiten zu gewinnen, die in der Theologie Verwendung finden können (c. 4 und 5). Eine zweite Aufgabe wird die Verarbeitung dieser so gefundenen theologischen Prinzipien sein (c. 6).

---

entspricht, ist an sich nebensächlich. „Peu importe" — um mit Gardeil zu sprechen —, „si l'on nous conteste le mot, si l'on nous donne la chose" (Rev. d. Sc. phil. et théol. 1908, 494)

Drittes Kapitel

Zahl und Einteilung der loci theologici

(Die theologische Erkenntnistheorie Canos)

Wir haben den Begriff und die Aufgabe des locus theologicus nach Melchior Cano kennen gelernt. Es gilt nun, die loci theologici in concreto zu bestimmen. Hiebei wird die Stellungnahme zu der theologischen Erkenntnistheorie von maßgebendem Einfluß sein.

Wie für die methodologische Behandlung der natürlichen Wissenschaften es von einschneidender Bedeutung ist, je nachdem man im menschlichen Erkenntnisprozeß den subjektiven oder objektiven Momenten überwiegende oder ausschlaggebende Bedeutung zumißt, je nachdem man die experimentelle Erforschung oder die intellektuelle Verarbeitung mehr betont und die Grenzlinien zwischen objektiver Geltung und subjektiver Auffassung zugunsten der einen oder anderen verschiebt[1]), so wird die methodologische Behandlung der Theologie zu allererst bestimmt durch die Auffassung, die ein Denker von dem Verhältnis von auctoritas und ratio hat. Die Theologie hat übernatürliche, durch die Offenbarung vermittelte, im Glauben erfaßte Wahrheiten zur Voraussetzung und verarbeitet sie nach logischen Gesetzen unter Verwendung natürlicher Kenntnisse zum wissenschaftlichen System. Offenbarung und Vernunft — oder subjektiv genommen — Glauben und Wissen, das sind die obersten Erkenntnisquellen der Theologie; die Abgrenzung ihres gegenseitigen Verhältnisses bildet die Hauptfrage jeder Dogmatik, „den eigentlichen Lebensnerv und die Grundlage

[1]) R. Herbertz hat in seinen „Studien zum Methodenproblem und seiner Geschichte", Köln 1910, den Nachweis zu erbringen versucht, wie die Auffassung des „metaphysisch-erkenntnistheoretischen Rationalismus-Empirismus-Problems" für die Stellung zum Methodenproblem von vornherein entscheidend ist, ja „daß auch ganz bestimmten Formen und Modifikationen der erkenntnistheoretischen Überzeugung ganz bestimmte Formen und Modifikationen der methoden-problematischen Überzeugungen mit einer eigenartigen Gesetzmäßigkeit entsprechen" (Vorwort).

ihres wissenschaftlichen Charakters[1])". Die verschiedene Lösung des auctoritas-ratio-Problems hat notwendig eine verschiedene theologische Methode im Gefolge.

I. Auctoritas und ratio als oberste Erkenntnisquellen der Theologie

Das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung betrachtete die Scholastik von jeher als eines ihrer wichtigsten Probleme, an dessen Klärung die besten Geister sich versuchten[2]). Verwischen sich in der Frühscholastik manchmal die noch nicht klargezogenen Grenzen zwischen den beiden Sphären, so ist es das große Verdienst des hl. Thomas, jener großzügigen Auffassung die Bahn gebrochen zu haben, die ebenso die Notwendigkeit der reinlichen Scheidung und klaren Abgrenzung wie die Möglichkeit und den Nutzen des harmonischen Zusammenarbeitens und gegenseitigen Durchdringens von auctoritas und ratio behauptet hat. Die Überspannung des aus der voluntaristischen Gotteslehre des Skotismus abgeleiteten Offenbarungspositivismus, der den Geltungsbereich der Vernunft auf das enge Gebiet des Wirklichen einengte und daher für die potentia absoluta Gottes jede Bindung durch die Denkgesetze ablehnte, führte im Nominalismus zum Widerstreit zwischen Denken und Glauben, zum Teil zur Erneuerung der Theorie des lateinischen Averroismus von der doppelten Wahrheit[3]). Das harmonische Zusammenarbeiten von auctoritas und ratio war damit unmöglich gemacht. In konsequenter Weiterbildung Ockhamscher Gedankengänge

[1]) E. Tröltsch, a. a. O. 1.

[2]) M. Grabmanns Geschichte der scholastischen Methode bedeutet zum größten Teil eine Geschichte des auctoritas-ratio-Problems.

[3]) Vgl. darüber M. Maywald, Die Lehre von der zweifachen Wahrheit, Berlin 1868; K. Heim, Zur Geschichte des Satzes von der doppelten Wahrheit (Studien für systematische Theologie), Tübingen 1918, 1—16; W. Betzendorfer, Die Lehre von der zweifachen Wahrheit, Tübingen 1924. Schon der hl. Thomas hatte gegen die Vertreter dieser Ansicht angekämpft. Vgl. P. Mandonnet, Siger de Brabant, Louvain 1911, I² 152. Von den Nominalisten haben besonders Holkot und Ailly den Satz verteidigt (Denifle-Weiß, Luther, Mainz 1904, I 587 Anm. 2). Heim findet die tieferen Gründe dieser Theorie im unversöhnlichen Gegensatz, in welchen die geschichtslose Weltanschauung sowohl des arabischen Monismus wie des neuplatonischen, mystischen Realismus zu der auf der Heilsgeschichte gründenden Offenbarungsreligion treten mußte.

stellte Luther Vernunft und Offenbarung in noch schrofferen Gegensatz und verzichtete folgerichtig auf jede theologische Wissenschaft[1]).

Canos Ansichten über die Verwendung von Vernunft und Offenbarung für den theologischen Beweis bewegen sich ganz auf thomistischem Boden. Jeder Beweis, so führt er l. I, c. 2 aus, stützt sich entweder auf die Autorität oder auf die Vernunft. Auch die Theologie ist auf diese beiden Erkenntnisquellen angewiesen. Aber während bei den übrigen Wissenschaften der Autoritätsbeweis an zweiter Stelle steht, hat er in der Theologie die herrschende und ausschlaggebende Bedeutung. Die Theologie als Glaubenswissenschaft muß eben auf dem Glauben aufbauen, dem Glauben aber ist es wesentlich, wenn anders vom Glauben die Rede sein kann, auf der Autorität zu gründen. Auctoritas ist also die erste Erkenntnisquelle der Theologie; aber sie ist nicht ihre einzige. Soll die Theologie Glaubenswissenschaft sein, so muß zur auctoritas die ratio hinzutreten, freilich nicht als gleichberechtigte oder übergeordnete Herrin, sondern als untergeordnete Dienerin[2]). Der Theologe braucht zu allererst den Glauben; aber wenn er nicht auch die ratio in Anwendung bringt, so kann er zwar ein guter Gläubiger, aber kein Lehrer der Gläubigen sein. Und so gilt als oberster Grundsatz für die Theologie, den Cano oft in ähnlicher Weise wiederholt: Utraque . . . Theologo necessaria est et auctoritas et ratio; sed ita tamen, ut auctoritas primas in Theologia partes obtineat, ratio vero secundas[3]).

Unter auctoritas ist dabei nicht jeder auf fremder Beglaubigung beruhende Beweis zu verstehen; das, was die Theologie wesentlich und grundsätzlich von allen anderen Wissenschaften unterscheidet und sie über diese hinaushebt, ist

[1]) Die Entwicklung der protestantischen Theologie führte bald zur Abkehr von dieser für die Theologie Luthers fundamentalen Auffassung, zu einer protestantischen Scholastik. Über die Prinzipien derselben orientieren in trefflicher Weise: E. Tröltsch, Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon, Göttingen 1891, und Paul Althaus, Die Prinzipien der deutschen reformierten Dogmatik im Zeitalter der aristotelischen Scholastik, Leipzig 1914.

[2]) Principem itaque locum . . . apud Theologos auctoritas habet. Ratio deinde veluti pedissequa sequitur (l. I, c. 2 [1 b]).

[3]) Ebd.; ähnlich l. IX, c. 1 (253).

der letzten Endes im göttlichen Zeugnis verankerte Autoritätsbeweis. Dabei ist aber nicht an die in Natur und Schöpfung niedergelegte, der Vernunft zugängliche Kundgebung Gottes zu denken, die von Paulus Röm. 1, 18 auch Offenbarung genannt wird, sondern an die übernatürliche Offenbarung, die des Menschen Fassungskraft übersteigt[1]). Ratio aber bedeutet nicht bloß die Denkkraft, sondern überhaupt die natürlichen Kenntnisse.

Vernunft und Offenbarung, auf eigener Einsicht gründendes Wissen und auf göttliche Autorität sich stützendes Glauben sind aber zwei gänzlich verschiedene Erkenntnissphären, welche die himmelweite Kluft trennt, die zwischen Natur und Übernatur überhaupt sich auftut. Wird da ein ersprießliches Zusammenarbeiten beider möglich sein oder muß nicht der armselige, irrlichternde Menschengeist widerstreitende und fremdartige Elemente in die Reinheit göttlichen Glaubenslichtes hineintragen und so das Gold übernatürlicher Wahrheit durch die Schlacken irdischer Weisheit fälschen oder wenigstens entwerten? Für Luther waren solche Gedankengänge maßgebend, die Vernunft als „Erzfeindin des Glaubens" vom Glauben fernzuhalten und alle spekulative Theologie zu verwerfen[2]).

Demgegenüber macht sich Cano zum Anwalt der Vernunft; denn so verschieden auch die beiden Erkenntnissphären sein mögen, sie fließen beide aus der einen Quelle der ewigen Wahrheit[3]). Da aber die Wahrheit einfach ist und nicht fremdartige Elemente in sich vereinigen kann, so kann auch nicht göttliches und menschliches Wissen auseinanderstreben[4]), sondern beide führen zu ein und demselben Ziel. Ein Widerspruch von Vernunft und Offenbarung ist deshalb

[1]) L. th. l. XII, c. 3 (347 b).

[2]) L. th. l. IX, c. 3 (255 b); Belege bei Denifle, Luther und Luthertum, I 608; Cano nennt auch Cornelius Agrippa — „den größten Hohlkopf seit Menschengedenken" — als Gegner aller menschlichen Wissenschaften (l. IX, c. 3 [255 b]).

[3]) Utrumque enim lumen et naturae et fidei ... a Deo est (l. IX, c. 8 [262 b]).

[4]) Nec ... veritas, quae simplex esse debet, ex dissimilibus rebus misceri et temperari potest. Sed divina et humana ratio (quod saepissime dixi) dissimiles non sunt, nec alio haec, alio ducit illa; quin eodem spectant ambae, et in eundem finem referuntur (l. XII, c. 11 [397 b]).

eine Unmöglichkeit; beide sind wahr, beide sind von Gott, Gott kann aber nicht mit sich selbst in Widerspruch kommen[1]); im Gegenteil, das göttliche Zeugnis stützt das menschliche, und das menschliche Wissen ist dem göttlichen dienstbar. Glauben und Vernunft ergänzen und fördern sich gegenseitig[2]). Es würde also die Ablehnung der rationellen Kenntnisse ein Widerstreben gegen die göttliche Autorität bedeuten, auf der sie gründen[3]), und ein übertriebener Skeptizismus ihnen gegenüber wäre eine unnatürliche und gottlose Verirrung[4]). Deshalb haben auch die hervorragendsten Meister der Schule mit Recht die menschliche Wissenschaft in den Dienst der wahren Weisheit gestellt[5])

Vernunft und Offenbarung haben in Gott ihren Ursprung und den Grund ihrer Wahrheit. Das verbürgt ihre Homogeneität und Harmonie und ermöglicht die Synthese von Vernunft und Offenbarung in der Glaubenswissenschaft.

Die Verbindung von auctoritas und ratio ist aber nicht bloß möglich, sondern auch notwendig und äußerst nützlich. Sie wird gefordert von der Anlage des Menschen und von dem Interesse des Glaubens sowohl wie der Theologie[6]). Wer sich mit Glaubenswahrheiten befaßt, kann und braucht sich des Vernunftgebrauches nicht begeben. Zum Menschen gehört die Verstandestätigkeit. Wer den Theologen im Gebrauch seiner Geisteskraft hindern wollte, der sündigt gegen die vernünftige Natur des Menschen; da nämlich der Mensch ein vernunftbegabtes

[1]) Fides cum natura non pugnat, sed consentit, nec dissident humana et divina ratio, sed cohaerent. Utraque vera est, nec verum vero adversatur; utraque a Deo est nec Deus sibi contrarius est (l. XII, c. 4 [355 b]).

[2]) Divina auctoritas humanam fulcit, contraque humana divinae servit (l. XII, c. 11 [397 b]).

[3]) . . . cum Philosophiae rationes a divina veritate sint sumptae atque petitae, qui illas rejiciunt, hos Dei veritati, qua illae subsistunt, refragari (l. IX, c. 8 [262 b]).

[4]) Qui . . . volunt . . . nullo loco vertiatem fixam constantemque persistere, ii et in naturam ipsam et in Deum impii sunt (l. IX, c. 8 [262 a]).

[5]) Cum veritas veritati numquam adversetur, consentiat semper et subserviat, jure ac merito scholae nostrae auctores nobilissimi humanas omnes scientias, tamquam ancillas, ad arcem et ministerium verae sapientiae advocarunt (l. IX, c. 3 [255 b]).

[6]) Qui Theologiam sic instruit, ut nihil habeat cum naturae ratione conjunctum, . . . nec Theologiam colere tuerique possit, nec fidem, nec humanitatem (l. IX, c. 4 [256 b]).

Wesen ist, ist ihm der Trieb nach logischer Verarbeitung angeboren[1]). Die Theologie braucht darauf nicht zu verzichten, da Gnade und Natur sich nicht ausschließen, sondern gegenseitig stützen; sie kann nicht darauf verzichten, wenn sie nicht auf wissenschaftliche Arbeit überhaupt verzichten will[2]). In den theologischen Prinzipien liegt nämlich viel Wahrheitsgehalt eingeschlossen, der nur durch diskursive Denkarbeit gehoben werden kann; sodann bedarf ein fruchtbares Verständnis der Hl. Schrift vieler natürlicher Kenntnisse, da in der Bibel viele Dinge erwähnt sind, über die nur die Philosophie, Arithmetik, Geometrie, Geographie, Astronomie näheren Aufschluß geben[3]). Endlich könnte der Glaube ohne ratio gar nicht geschützt werden. Im Kampfe mit den Glaubensfeinden gilt es nämlich Rechenschaft zu geben vom Glauben (1 Petr. 3, 10), was der Glaube allein ohne die ratio nicht vermag[4]). Aus all dem ergibt sich, daß die ratio — und zwar sowohl die natürlichen Denk f o r m e n als auch die natürlichen Denk i n h a l t e — dem Theologen nützlich und notwendig sind.

Damit hat Cano das eine Extrem bekämpft, das die ratio von der Theologie ganz ausschalten will. Er nimmt aber gleich entschieden Stellung gegen jene, welche die ratio zu stark betonen. Die ratio ist und bleibt sekundäre Erkenntnisquelle der Theologie und muß sich der auctoritas dienstbar unterordnen; nur soweit sie zur Stützung, Beleuchtung und Verteidigung der Glaubenswahrheiten dient, hat sie in der Theologie Berechtigung. Sie hat „die zweite Rolle zu spielen", „sie hat als Dienerin zu folgen", „sie hat als Magd zu gehorchen[5])".

---

[1]) Cum sit homo rationalis, est illi ingenita ratiocinatio . . . Quare ubi homines disserent, rationem naturalem repellere nec debent, nec vero possunt, nisi homines esse desierint (l. IX, c. 5 [256 b]).

[2]) Ebd. 257 a.

[3]) l. IX, c. 5 (257 b).

[4]) Nec fides se ipsa sola sine doctrina et ratione tutari potest (l. IX, c. 4 [256 b]).

[5]) Vgl. l. th. l. I, c. 1 (1 b); l. XII, c. 11 (398 a); l. IX, c. 3 (255 b); l. IX, c. 9 (263 b). Der Satz Philosophiam esse ancillam theologiae war schon lange ein Axiom der Theologie geworden. Die griechische Philosophie hatte die enzyklischen Disziplinen die Mägde der Philosophie geheißen. Nach Aristoteles ist die Metaphysik die zum Herrschen befähigte Wissenschaft, der die anderen als

Dieses vielgebrauchte Bild von der Philosophie als Magd der Theologie besagt, daß die ratio innerhalb der Theologie nie Selbstzweck sein und sich nicht zu breit machen und nicht zur Hagar werden dürfe, die zur Verachtung der Sara führt[1]), daß sie auch bei scheinbaren Konflikten gegenüber der stärkeren Autorität sich bescheiden und unterordnen müsse. Dieses Wort hat aber auch den positiven Sinn, daß der höchste Zweck der weltlichen Wissenschaften ist, mit ihren Ergebnissen im Sold der Königin der Wissenschaften stehen und der wahren Weisheit dienen zu dürfen.

So sehen wir, daß Cano die Verbindung von auctoritas und ratio in einem doppelten, allerdings im engsten Zusammenhang stehenden Sinne behaupten will: einmal, daß in der Theologie zur gläubigen Hinnahme der Offenbarungswahrheiten die rationelle Verarbeitung treten muß, zur positiven Theologie die spekulative, sodann daß die Theologie nicht bloß die Glaubenswahrheiten, sondern auch die Vernunftwahrheiten dabei benützen soll. In dem letzteren Sinne ist es zu verstehen, wenn Cano auctoritas und ratio als die obersten Erkenntnisquellen der Theologie bezeichnet. Offenbarung und Vernunft sind für ihn das Augenpaar, durch das der Theologe seine Erkenntnisse sammelt; sie sind die zwei obersten loci theologici.

II. Die zehn loci theologici des Melchior Cano

Die Frage nach den loci theologici präzisiert sich also in die Doppelfrage:

Sklavinnen nicht widersprechen dürfen. Philo hat das Dienstverhältnis auch auf die Philosophie gegenüber der Hl. Schrift ausgedehnt. Die Väter und Scholastiker haben dann das Bild auf das Verhältnis der Philosophie zur Theologie angewandt, so z. B. Clemens Alexandrinus, Gregor von Nyssa, Gregor der Große, Damascenus, Petrus Damiani. Über dieses Verhältnis handelt besonders auch Bonaventura in seinem Werkchen Reductio artium ad theologiam. Vgl. Clemens, De scholasticorum sententia: philosophiam esse ancillam theologiae, Münster 1860; Jos. Kleutgen, Die Theologie der Vorzeit, Münster 1874, V² 311 ff.; Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik, Freiburg 1873, I 406; O. Willmann, Die Wissenschaft vom Gesichtspunkt der katholischen Wahrheit, Paderborn 1916, 142 ff.

[1]) Si enim modesta, erit utilis; quae cum ei praeter modum indulgeas, est etiam perniciosa (l. IX, c. 9 [263]); Affligat ancillam domina et corrigat, habeat in manibus, utatur ea, ut libitum fuerit (ebd.).

1) Welches sind die Fundstellen für die Glaubenswahrheiten?
2) Welches sind die Fundstellen für die in der Theologie zur Verwendung kommenden natürlichen Wahrheiten?

Die erste Frage läßt sich nicht a priori lösen. Gott standen verschiedene Wege offen, um den Offenbarungsinhalt den Menschen zu vermitteln. Er bediente sich auserwählter Werkzeuge, um seine Wahrheiten der Menschheit mitzuteilen. Der Glaubensschatz wurde zum Teil schriftlich niedergelegt, zum Teil wurde er von den Aposteln der Nachwelt mündlich überliefert. Da neue Offenbarungen an die Kirche nicht zu erwarten sind und da Privatoffenbarungen keine Glaubenspflicht begründen können[1]), so ist in der Schrift und apostolischen Überlieferung der ganze Offenbarungsinhalt beschlossen; Schrift und Tradition bilden die beiden grundlegenden theologischen Quellen[2]). Alles, was sich als Inhalt der Hl. Schrift nachweisen läßt, und alles, was sich als apostolische Glaubensüberlieferung bekundet, all das und nur das kann als geoffenbarte Wahrheit gelten.

Schrift und Überlieferung sind die einzigen loci, die den

[1]) L. th. l. V, c. 5 (164 b): Id enim etiam atque etiam asserimus, nullas alias scripturas sacras Ecclesiam aut habere nunc aut deinceps habituram. — Ebd. 165 a: Novas revelationes et scripturas sacras quarere, Judaeorum est.

Daß Privatoffenbarungen nicht als theologische Prinzipien oder als Glaubenswahrheiten in Betracht kommen können, begründet Cano zunächst aus Eph. 2, 20, daß der Glaube auf dem Fundament der Apostel und Propheten ruhen müsse. Ein weiterer Grund ist ihm die innige Verknüpfung des Glaubens mit dem kirchlich-religiösen Gemeinschaftsleben. Für die Kirche hätten aber die Visionen einer hl. Brigitta oder hl. Katharina keine Bedeutung (nihil refert), also auch nicht für den Glauben. Der Glaube sei ja nicht eine private Tugend, sondern stehe in notwendigem Zusammenhang mit der kirchlichen Gemeinschaft. Das werde auch bestätigt durch das allgemeine Axiom: quae non per ecclesiam, eiusque publicos administratores fidelibus proponuntur, illa non credit catholica fides. Das fordere schließlich auch die Notwendigkeit einer dauernden und sicheren Gewährleistung des Glaubens, die durch die verpflichtende Kraft der Privatoffenbarung gefährdet wäre (l. XII, c. 3 [350 a u. b]).

Die Frage, ob die Privatoffenbarungen vom Empfänger geglaubt werden müssen oder ob sie theoretisch als Gegenstand des übernatürlichen Glaubens dienen könnten, läßt Cano unberührt. Vgl. über diese Fragen Hurter, Theologiae dogmaticae compendium, Oeniponte 1909, I[12] 541; E. Michael, Allgemeine kritische Würdigung der Privatoffenbarung (Zeitschrift für katholische Theologie), 1901, 385—400.

[2]) Principiorum itaque theologiae numerus e libris sacris atque apostolorum traditionibus integerrime constituitur (l. XII, c. 3 [351 a]). Der später von Kilber gebrauchte Ausdruck loci „constitutivi" ist also von Cano schon grundgelegt.

Glaubenscharakter einer Wahrheit grundlegen; aber es sind nicht die einzigen loci, aus denen er erkannt werden kann. Das in Schrift und Tradition hinterlegte Glaubensgut hat Gott in weiser Anordnung einer lebendigen Autorität, dem kirchlichen Lehramt, anvertraut zur sicheren Aufbewahrung, authentischen Auslegung und verpflichtenden Verkündigung an die folgenden Geschlechter. Diesem Lehramt hat Gott den Vorzug der Unfehlbarkeit verliehen und dadurch wird es zu einem wichtigen locus theologicus, aus dem die Glaubenswahrheiten leicht und sicher erkannt werden können, nicht in dem Sinne, als ob durch die lehramtlichen Entscheidungen der Kirche das Glaubensgut einen objektiven Zuwachs erfahren könnte, sondern insofern, als in ihnen die Offenbarungswahrheiten in zeitgemäßer Klarheit, präziser Formulierung und endgültiger Sicherheit zur Vorlage kommen. Das kirchliche Lehramt ist sogar jener locus theologicus, aus dem nach Gottes Anordnung die Gläubigen und Theologen zuerst und am unmittelbarsten die Glaubenswahrheiten empfangen, da in dem kirchlichen Wort die Offenbarung fortlebt und fortwirkt und unmittelbar an den Einzelnen herantritt. Wie so oft geht eben auch hier die logische Kausalreihe der ontologischen nicht parallel. Die kirchliche Lehre ist nicht geoffenbart, weil sie die Kirche verkündet, sondern sie wird von der Kirche verkündet, weil sie geoffenbart ist; aber sie kann von uns als geoffenbart erkannt werden, weil sie von der Kirche verkündet wird. Die kirchliche Verkündigung ist also nicht der Grund für den Offenbarungscharakter der von ihr verkündeten Lehren, aber sie ist doch ein Mittel, wodurch er von uns erkannt werden kann[1]).

Die kirchlichen Lehrentscheidungen bedeuten also keine neuen Offenbarungen. Cano wehrt sich entschieden gegen solche Auffassung[2]). Die Kirche kann keine neue Offen-

[1]) Non itaque docet fundatam esse Evangelii fidem in Ecclesiae auctoritate, verum simpliciter nullam esse certam viam, qua, sive infideles, sive in fide novitii, ad sacros libros ingrediantur (l. II, c. 8 [30 a]).

[2]) Nec si conciliorum et apostolicae sedis auctoritas fidem certam facit catholici dogmatis — —, idcirco aut principia theologiae cumulamus, aut ejus formalem rationem extendimus (l. XII, c. 3 [351 a]). Vgl. l. V, c. 5 (161 a).

barung herausgeben; sie hat nur die von Christus und den Aposteln überkommene Offenbarung unversehrt an die Jahrhunderte zu übermitteln, sie zu erklären und die daraus sich ergebenden Folgerungen zu ziehen[1]). Insofern liefert das kirchliche Lehramt inhaltlich keine neuen theologischen Prinzipien, die nicht schon in den ersten zwei loci grundgelegt wären, aber sie liefert dieselben in unfehlbarer autoritativer Vorlage. Dennoch decken sich die durch Schrift und Überlieferung gewonnenen Prinzipien nicht vollständig mit jenen, welche das kirchliche Lehramt verbürgt. Einmal hat das kirchliche Lehramt nicht schon alle in der Schrift und Überlieferung enthaltenen Wahrheiten ausgeschöpft und zum Gegenstand ihrer ausdrücklichen Vorlage gemacht, andererseits bietet dasselbe nicht bloß eine Wiedergabe des Offenbarungsgutes, sondern unterrichtet uns vielfach auch über die daraus sich ergebenden Folgerungen und kennzeichnet die damit in Widerspruch stehenden Ansichten[2]). Wenn auch diese abgeleiteten Wahrheiten nicht unmittelbare Offenbarungswahrheiten sind und als wissenschaftlich abzuleitende Ergebnisse eigentlich das Ziel der Theologie bilden, so gehören sie doch auch, sobald sie durch das unfehlbare kirchliche Lehramt verkündet werden, zu den theologischen Gegebenheiten, welche durch den der Kirche verheißenen göttlichen Beistand als unfehlbar gewährleistet sind und daher für die theologische Beweisführung wenigstens richtunggebend sein können.

Cano teilt die aus dem kirchlichen Lehramt sich ergebenden Möglichkeiten in drei loci: Die Unfehlbarkeit der kirchlichen Lehre kann nämlich verbürgt sein einmal durch den Glauben der Gesamtkirche — auctoritas ecclesiae catholicae — oder durch die Lehrtätigkeit des magisterium extraordinarium, d. h. durch die unfehlbaren Entscheidungen der Konzilien — auctoritas conciliorum — oder durch die un-

[1]) L. th. l. XII, c. 3 (351). Vgl. oben 99 Anm. 1.

[2]) Sive summus Pontifex, seu concilia primum de vero sensu et interpretatione scripturarum judicant . . . Deinde illud, quod veras et legitimas Christi et Apostolorum traditiones via et tratione investigant. Rursum, quaenam conclusiones his cohaereant, quae contra dissideant, certa complexione et connexione conficiunt (l. V, c. 5 [165 a]).

fehlbaren Kathedralentscheidungen der Päpste — auctoritas ecclesiae romanae. Ließen schon die inhaltliche Wichtigkeit und dogmatische Bedeutung der mit besonderer Feierlichkeit und Kraft, vor allem in den stürmischen Zeiten der kirchlichen Dogmengeschichte, sich betätigenden Lehrverkündigung ihre getrennte Behandlung wünschenswert erscheinen, so forderte das besonders die Verschiedenheit der Voraussetzungen, unter denen hiebei die kirchliche Unfehlbarkeit gesichert ist. Die rein theoretische Frage, ob es sich dabei auch um verschiedene Träger der kirchlichen Unfehlbarkeit handelt, wollte Cano dadurch keineswegs berührt oder gelöst haben. Für ihn waren lediglich praktisch-methodologische Erwägungen maßgebend, wenn er die aus dem kirchlichen Lehramt zu schöpfenden Prinzipien auf drei loci verteilt hat.

Neben und mit dem offiziellen Lehramt haben an der Übermittlung und Verkündigung des Glaubensgutes auch die Väter und die Theologen Anteil. Durch ihre Tätigkeit im Auftrag und unter der Kontrolle des kirchlichen Lehramtes und infolge einer mehr oder minder weitgehenden Approbation durch die Kirche haben ihre Zeugnisse und Lehren mehr oder minder großes dogmatisches Gewicht, ja unter Umständen unfehlbare Gewißheit. Auch ihre Entscheidungen stehen deshalb dem Theologen als objektive Gegebenheiten gegenüber und können für ihn beweiskräftig oder wenigstens richtungweisend sein. Väter und Theologen sind einerseits die Zeugen für den kirchlichen Glauben, andererseits die Lehrer für seine Auffassung und spekulative Verarbeitung. Das erstere sind vor allem, wenn auch nicht ausschließlich, die Väter, das andere vor allem die scholastischen Theologen. Mit Recht hat Cano deshalb zwei weitere loci aufgestellt: die auctoritas sanctorum und die auctoritas doctorum scholasticorum. Auch diese beiden loci dienen der Vermittlung des in Schrift und Überlieferung niedergelegten Glaubensgutes, nur handelt es sich dabei nicht um eine authentische Vermittlung wie beim kirchlichen Lehramt, sondern um eine mehr vorläufige und dem kirchlichen Lehramt vorarbeitende Vermittlung, die sich auch auf

die noch nicht völlig gesicherten und noch im Stadium der dogmatischen Klärung befindlichen Wahrheiten erstreckt und die vielfach auch über die Folgerungen aus den Offenbarungswahrheiten maßgebenden Aufschluß gibt. Damit sind die für die erste Erkenntnisquelle der Theologie in Betracht kommenden loci erschöpft.

Die zweite Erkenntnisquelle der Theologie bildet die ratio. Zur Verteidigung, Sicherung und zum besseren Verständnis der Glaubenswahrheiten braucht der Theologe auch natürliche Kenntnisse. Die Aufstellung und Begründung dieser Wahrheiten ist als solche nicht Sache des Theologen. Der Theologe übernimmt sie vielmehr aus den weltlichen Wissenschaften[1]). Somit kommen als Quellen für die Theologie auch die weltlichen Wissenschaften in Betracht, indem der Theologe ihre gesicherten Ergebnisse für seine Zwecke nutzbar macht. Wenn auch bei der Verschiedenartigkeit der theologischen Probleme und der Vielseitigkeit der in der Schrift berührten Fragen dem Theologen die meisten weltlichen Wissenschaften zeitweise gute Dienste leisten können, so bedarf er doch bei weitem am öftesten und am ausgiebigsten philosophischer und historischer Kenntnisse. Mit Recht hat deshalb Cano gerade die auctoritas philosophorum und die auctoritas historiae humanae als loci theologici bezeichnet. Der locus rationis naturalis ist davon nicht adäquat zu scheiden. Cano hat dabei die dem Menschen evidenten natürlichen Wahrheiten im Auge, während die anderen beiden loci die durch menschliche Autorität verbürgten Kenntnisse enthalten[2]).

Nach Cano gibt es also zehn loci theologici:

1) die Hl. Schrift,

---

[1]) Quae vel a Metaphisicis, vel a Phycisis, vel a Mathematicis, vel a reliquis demum naturae disciplinis adsciscit, perspicua per se evidentiaque principia, non ex sua sumit vi atque natura, sed foris inventa in proprium usum mutuatur aut certe jure quodam suo vendicat (l. XII, c. 3 [352 a]). Vgl. auch l. IX, c. 5 (257 b). Die Verwendung der einzelnen Disziplinen hat später Dominicus a Ss. Trinitate eingehend dargelegt (Bibliotheca theologica, Romae 1665 ff.). Vgl. F. René Hedde, Relations des sciences profanes avec la Philosophie et la Théologie, Rev. thom. 1903, 650—666 und 1904, 187—206.

[2]) Mit Recht hat deshalb Gardeil die ratio humana als lieu apodicte bezeichnet, während er die beiden anderen zu den lieux probables gezählt hat (Rev. d. Sc. phil. et théol. 1908, 260).

2) die mündliche Überlieferung,
3) die katholische Kirche,
4) die Konzilien,
5) die römische Kirche,
6) die Väter,
7) die scholastischen Theologen, zu denen Cano auch die kirchlichen Rechtsgelehrten zählt,
8) die natürliche Vernunfterkenntnis,
9) die Philosophen,
10) die Geschichte.

Neben den inneren und methodischen Gründen war es die traditionelle Entwicklung, welche Cano zur Aufstellung dieser zehn loci veranlaßt hat.

Die Scholastik hatte sich mit der systematischen Zusammenstellung der loci theologici noch nicht befaßt. Man schied die theologischen Wahrheiten nicht nach ihren Erkenntnisquellen, sondern, dem vorherrschenden spekulativen und systematischen Interesse der Scholastik entsprechend, nach ihrer inhaltlichen Wichtigkeit. Deshalb suchte man den Glaubensinhalt aus den articuli fidei abzuleiten. Der hl. Thomas bezeichnet die kanonische Schrift als eigentliche und zwingende Glaubensquelle, die Kirchenväter als eigentliche, aber bloß probable, und endlich die ratio humana als entlehnte und bloß probable Beweisquelle der Theologie[1]).

Gegenüber den häretischen Bewegungen des ausgehenden Mittelalters mußte es zu einer klareren Scheidung der theologischen Erkenntnisquellen kommen. Die katholischen Theologen dieser Zeit betonen besonders mit Nachdruck die Insuffizienz der Hl. Schrift, ihren dunklen Sinn und verteidigen die Notwendigkeit der authentischen Interpretation durch die Kirche, die Wichtigkeit der mündlichen Überlieferung, die verpflichtende Kraft der Konzils- und päpstlichen Kathedralentscheidungen und des übereinstimmenden Väterverständnisses. Dabei haben sie sämtliche Glaubensquellen

[1]) S. Th. I. qu. 1. a 8. ad 2.

schon klar behandelt und entwickelt[1]); aber eine einheitliche, allgemein angenommene Zählung der theologischen Erkenntnisquellen gab es noch nicht.

Cano hat die loci auf zehn festgesetzt. Er bemerkt aber ausdrücklich, daß die Zehnzahl nicht wesentlich und unabänderlich sei. Notwendig und von inneren Gründen bestimmt sei nur die Zugehörigkeit zu den theologischen Quellen im allgemeinen. Aber es sei dem Ermessen des Einzelnen, seinem methodisch-didaktischen Geschick überlassen, die Abteilung in verschiedene loci vorzunehmen. Cano sieht voraus, daß man nach ihm bald mehr, bald weniger loci zählen werde, und er betrachtet das als nebensächliche Äußerlichkeit, sofern nur keine überflüssige theologische Erkenntnisquelle hinzugenommen und keine notwendige weggelassen werde[2]).

[1]) Johann Driedo (De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus, Lovanii 1550) behandelt außer der Schrift auch die Tradition, die übereinstimmende Väterlehre, die Entscheidungen der Kirche und der Päpste als Glaubensquellen (lib. IV). Ebenso hat Cochläus in seinen verschiedenen Schriften seine ganze Kraft auf die Verteidigung der Autorität der Kirche und der Unfehlbarkeit des Papstes gelenkt. Albert Pighius (Hierarchiae ecclesiasticae assertio) nennt als „Principia ex quibus certo demonstrari possit, verum esse aliquid et indubitato tenendum in fide et religione Christiana" (l. I, c. 2) die Hl. Schrift, die Traditionen, die an absoluter Beweiskraft der Schrift gleichen, an relativer ihr überlegen sind und an Umfang über sie hinausreichen (c. 3), die Kirche, und zwar besonders die römische Kirche, die Gesamtheit der Gläubigen für die wichtigsten Glaubenswahrheiten und die Gesamtheit der kirchlichen Lehrer für die schwierigeren Glaubensfragen. Alfons de Castro gibt als Mittel zur Feststellung von häretischen Ansichten die Schrift, die Konzilien, den Glauben der Gesamtkirche, die Entscheidungen des apostolischen Stuhles, die Übereinstimmung der Lehre der Väter an (De recta haereticorum punitione libri III, Antwerpiae 1568, l. I, c. 4, erstmals Salamanticae 1547); ähnlich Adversus omnes haereses libri XIV, Colonniae 1539 (l. I, c. 2—8). Am deutlichsten ist Canos Einteilung der loci schon vorgebildet bei Joh. Turrecremata (Summa de ecclesia, Venetiis 1561, l. III, c. 93): Conclusio multiplici via demonstratur: Primo rationibus, 2. sacrae scripturae exemplis, 3. sanctorum patrum auctoritatibus, 4. sacrorum conciliorum definitionibus, 5. apostolicae sedis determinationibus, 6. clarissimorum doctorum sententia.

[2]) Locorum Theologicorum elenchum denario nos quidem numero complectimur, non ignari, futuros aliquos, qui eosdem hos locos in minorem numerum redigant, alios, qui velint etiam esse majorem. Sed de enumeritionis figura nihil morandum est, modo nullus omnino locus vel superfluus numeretur, vel praetermittatur necessarius (l. I, c. 3 [2 b]). Die Voraussicht Canos hat sich bestätigt. Wenngleich viele Theologen, z. B. Razzi, Opstraet, Gotti, Dominicus a Ss. Trinitate, Berthier, Groot, an der Zehnzahl der loci festgehalten haben, so sind doch auch manche davon abgewichen. Gregor von Valentia (Commentaria theologica in S. Th. t. I, disp. I, qu. 1. p. 5) zählt bloß sieben loci, indem er die doctores und patres und ebenso die drei letzten loci zusammen nimmt. Fr. Sylvius (Commentarii in totam Primam partem S. Thomae, Venetiis 1726, t. I) zählt

Wenn Cano die zehn loci gleichmäßig aneinanderreiht, so will er damit sie durchaus nicht als gleichwertig und gleichartig angesehen wissen. Nach ihm sind einmal die loci proprii wesentlich verschieden von den loci alieni[1]) und innerhalb der loci proprii heben sich die ersten beiden als die den Glauben konstituierenden loci ab von den anderen, die nur die Vorlage oder die Erklärung des Glaubensinhaltes bezwecken[2]). Damit hat Cano die schon beim hl. Thomas gegebene Einteilung weitergebildet und die später gemachten Einteilungen grundgelegt[3]). Der von Scheeben gemachte

acht loci. J. Kleutgen (Institutiones Theologicae, Regensburg 1881, I 30) glaubt die loci auf vier zurückführen zu können: Schrift, Tradition, Kirche und menschliche Vernunft.

[1]) L. th. l. I, c. 3 (2 b).

[2]) Quibus ex rebus intelligitur, e decem locis duos primos propria et legitima theologiae principia continere, tres postremos externa et aliena: nam quinque intermedii aut interpretationem principiorum propriorum continent aut eas, quae ex his ortae et profectae sunt, conclusiones (l. XII, c. 3 [352 a]).

[3]) Es seien hier nur ein paar der wichtigsten Einteilungen der loci aneinandergereiht. Nach Thomas von Aquin (S. Th. I. qu. 1, a. 8. ad 2) scheiden sich die theologischen Erkenntnisse in:

argumenta propria { ex necessitate: canonica scriptura; probabilia: doctores ecclesiae
argumenta extranea et probabilia: ratio humana.

Es geht nicht an, mit Kropatscheck aus der Stelle herauszulesen, „Autorität im eigentlichen Sinne und streng zwingende sei für die christliche Lehre nur die Hl. Schrift" (Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche, Leipzig 1904, I 439). Dem hl. Thomas kommt es hier nicht auf eine vollständige Aufzählung der theologischen Erkenntnisquellen an, sondern auf den Nachweis, daß der theologische Autoritätsbeweis an Sicherheit den anderen Autoritätsbeweisen weit überlegen sei. Die auctoritas scripturae Canonicae steht deshalb nicht im Gegensatz etwa zu der Tradition, sondern zu der Autorität der Kirchenlehrer und besonders zur menschlichen Autorität. Die scriptura canonica steht als wichtigster Teil für die revelatio apostolis et prophetis facta.

Bei Melchior Cano scheiden sich die loci in:

	revelationem constituentes	scriptura traditio
loci theol. proprii	revelationis interpretationem continentes	ecclesia catholica concilia ecclesia romana patres scholastici theologi
loci theol. alieni vel adscriptitii		ratio humana philosophi historia humana.

Wenn Gardeil (Rev. d. Sc. phil. et théol., 1908, 260) die beim hl. Thomas gegebene Gliederung in loci necessarii und probabiles auch als Gliederung bei Cano an-

Vorwurf, daß bei Canos loci der lebendige Zusammenhang fehle und daß die loci seit Cano meist in loser, unvermittelter Zusammenstellung behandelt werden[1]), muß Cano gegenüber zum mindesten abgemildert werden. Ebenso ist die Forderung nicht berechtigt, Cano hätte der Überlieferung oder der Kirche den ersten Platz einräumen sollen, da sie für den Menschen die primäre theologische Erkenntnisquelle sei[2]). Cano war es nicht um eine nach apologetischen Gesichtspunkten aufgebaute und logisch geschlossene Fundamentaltheologie zu tun; er wollte vielmehr den Theologen eine methodische Anweisung bieten, wie aus den einzelnen loci stichhaltige Beweise zu gewinnen seien. Er kümmerte sich deshalb nicht um eine adäquate Scheidung und Abgrenzung der loci, sondern war darauf bedacht, die einzelnen theologischen Beweise in praktischer Vollständigkeit zu behandeln.

Canos loci stellen sich so dar als eine systematische Zusammenfassung und Weiterentwicklung der damals gegebenen fundamentaltheologischen Ansichten. Wenn auch die zeitgenössische Theologie die meisten der von Cano behandelten Probleme schon gekannt und zum größten Teil schon gelöst hatte, so kommt doch Cano das Verdienst zu als erster die theologische Erkenntnislehre in wissenschaftlicher Geschlossenheit behandelt zu haben.

wendet, so ist diese Gliederung gewiß berechtigt, aber sie ist bei Cano nirgends deutlich ausgesprochen.

H. Kilber unterscheidet in Principia theologica (Theol. Wirceburgensis I, Paris 1852):

principia constitutiva	scriptura s. traditio
principia directiva	ecclesia concilia summus pontifex
principia adiuvantia	patres theologia et iurisprudentia ratio et historia humana

Joach. J. Berthier (Tractatus de locis theologicis, Turin 1888, 8—10) unterscheidet: loci ad theologicam disciplinam spectantes vel immediate et per se vel mediate et per accidens. Loci autem proprii duplici modo veritates theologicas continere possunt prout nempe vel ipsarum asserta vel earundem notas seu authentiam praebent. C. Schäzler (Introductio ad theologiam (Ratisbonae 1882, 56) schließt sich an die Einteilung des hl. Thomas an.

[1]) J. Scheeben, Lehrbuch der katholischen Dogmatik, I 108.

[2]) T. M. Cucchi, Melchioris Cani opera, Romae 1890, Ad lectorem X.

Viertes Kapitel

Die Auffindung und Begründung der theologischen Prinzipien

(Inventio)

Die erste Aufgabe der Theologie ist die Auffindung ihrer Prinzipien. Die theologischen Prinzipien sind nämlich nicht, wie die Prinzipien der Philosophie, unmittelbar evident und bieten sich nicht von selbst dar. Sie müssen erst aufgefunden und als theologische Prinzipien nachgewiesen werden. Dabei kann es sich nicht um einen Beweis ihrer inhaltlichen Richtigkeit handeln — das würde dem Begriff der Prinzipien ebenso wie dem der Theologie widersprechen, sondern nur um den Nachweis ihres dogmatischen Charakters, nicht um eine probatio, sondern um eine positio principiorum[1]). Diesem Zweck dienen die loci theologici. Die Aufgabe einer methodischen Anweisung zum Gebrauch der loci wird die Beweiskraft der einzelnen loci festzustellen und zu begründen haben und die Bedingungen aufzeigen müssen, unter denen im einzelnen Falle die Beweiskraft der loci für die einzelnen theologischen Sätze in Anspruch genommen werden kann. Cano behandelt die einzelnen loci getrennt, und mit Recht, da sowohl die fundamentaltheologische Begründung wie die methodische Behandlung der einzelnen loci eine ganz verschiedene ist. Cano ging auf alle aktuellen Probleme ein und hat unter Verwertung der vorhandenen Vorarbeiten viel zu ihrer Klärung beigetragen. Es wird nötig sein, die im ersten Kapitel gezogenen historischen Linien im einzelnen genauer auszuführen.

---

[1]) Nulla enim disciplina sua principia ratiocinatione probat sed ponit: idcirco enim positiones seu petitiones nuncupantur (l. XII, c. 3 [348 b]).

I. Der Schrift- und Traditionsbeweis

§ 1. Der Schriftbeweis[1])

Der Schriftbeweis behauptete in der theologischen Beweisführung immer einen wichtigen Platz. Da die geoffenbarten Wahrheiten in der Bibel in ziemlicher Vollständigkeit und unmittelbarer Eindringlichkeit dem Menschen vorliegen, kommt dem Schriftbeweis eine durchschlagende und wirksame Beweiskraft zu.

Die Theologie sah deshalb von jeher ihre vornehmste Aufgabe darin, den Schriftinhalt in tiefgründigen exegetischen Studien positiv festzustellen, in spekulativen Erörterungen theoretisch zu verarbeiten und in aszetisch-homiletischen Abhandlungen praktisch fruchtbar zu machen. Nur die Art und Weise, wie das geschah, wechselte nach den wechselnden Zeitverhältnissen und Zeitbedürfnissen.

In der bibelgläubigen Zeit der Scholastik, wo die göttliche Autorität der Schrift unantastbar feststand und für eingehende kritische Untersuchungen ebenso das Bedürfnis wie die Voraussetzungen fehlten, hat man das Hauptgewicht auf die Auslegung und Erklärung des heiligen Textes gelegt und vor allem den Schriftinhalt und Schriftsinn allseitig auszuschöpfen versucht. Hatten die baccalaurei bzw. lectores biblici in kursorischer Behandlung durch Aufzeigen des Wortsinnes die erste Kenntnis und das erste Verständnis des Schrifttextes zu vermitteln, so suchten die magistri sacrae paginae in gründlicher Exegese den ganzen doktrinellen und aszetischen Lehrgehalt besonders der wichtigsten Stellen zu entwickeln und die Wahrheiten der christlichen Lehre und die Forderungen der christlichen Sitte aus der Schrift abzuleiten und zu begründen. Die Vorlesungen über die Sentenzen sollten die übersichtliche und systematisierte Zusammenfassung der im Lichte der Tradition und Väterinter-

[1]) Richtiger wäre es zu sagen: Der Nachweis von theologischen Prinzipien aus der Schrift. Das gilt in ähnlicher Weise für die kommenden loci. Die gewohnte Ausdrucksweise wird im folgenden beibehalten, ist aber immer in diesem Sinne zu verstehen.

pretation geschauten Schriftlehre bieten[1]). Wenn auch in den Sentenzenkommentaren und Summen die ausführliche exegetische Behandlung der Schrifttexte zurücktritt, so bilden doch die kurzen Schrifttexte, gut ausgewählt und im Contra oder im Corpus articuli an die entscheidende Stelle gerückt, das tragende Gerüst des ganzen theologischen Baues und beleuchten und klären meist schlagartig die ganze Situation. Die Schrift kann deshalb mit Recht das „Haupt- und Handbuch der Scholastik" genannt werden — „womit der baccalaureus begann und womit der Magister endigte[2]").

So ausgiebig die Scholastiker den Schriftbeweis praktisch verwendeten, so wenig bemühten sie sich um eine systematische und allseitig ausgebaute Theorie desselben. Die wenigen diesbezüglichen Grundsätze entwickeln sie vor allem in den Einleitungen zu den Sentenzenkommentaren und Summen oder in den Prologen zu den exegetischen Werken. Sie handeln hiebei meist in kurzen knappen Sätzen von dem Wesen und den Wirkungen der Inspiration, von der Erhabenheit des Schriftwortes, von dem mehrfachen Sinn der Heiligen Schrift, wobei sie im Anschluß an Augustins De doctrina Christiana und nach dem Vorbild des Tikonius hermeneutische Regeln für die Schriftinterpretation zusammenstellen.

Die Theologie des Mittelalters befand sich im sicheren, unbestrittenen Besitz der heiligen Schriften. Die Methode des Schriftbeweises war deshalb mit Recht auf die positive Dar-

[1]) K. Heim, Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie, Leipzig 1911, 6 ff.

[2]) Saul, Das Bibelstudium im Predigerorden, Katholik 1902, 289—312, 428—447. H. Denifle, Quel livre servait de base à l'enseignement des maitres en théologie dans l'Université de Paris, Rev. thom. 1894, 149—161. Hil. Felder, Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden, Freiburg 1904, 490 ff. A. Hermelink, Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation, 38 ff. Der bedauerlichen Vernachlässigung des Schriftstudiums an manchen Universitäten im Spätmittelalter — Hermelink, l. c. S. 44 — muß der vielerorts blühende Stand der exegetischen Studien, wie ihn die Werke eines Nikolaus von Dinkelsbühl, Dionys Rykel, Paul Bourgos, Alphons Tostatus bezeugen, gegenübergestellt werden. Die verallgemeinernden und übertreibenden Vorwürfe der Humanisten von der Unkenntnis der Schrift in der Scholastik konnten durch Denifle, Janssen, Falk, Jostes entkräftet werden, und auch protestantische Forscher wie Walther, Kropatschek haben die diesbezüglichen traditionellen Vorurteile abgelehnt. Auch in diesem Punkt kann die gründliche Erforschung der Scholastik das Urteil über sie nur günstig beeinflussen.

legung des Schriftsinnes und nicht so fast auf apologetische Fundierung der dogmatischen Grundlagen der Schriftautorität und kritische Sicherung des Schrifttextes eingestellt.

Die Voraussetzungen für das Schriftstudium änderten sich gründlich im Zeitalter des Humanismus und der Reformation. Der historische und philologische Kritizismus des Humanismus, der durch den Buchdruck herbeigeführte Umschwung auf dem literarischen Gebiet und der religiöse Subjektivismus der Reformatoren haben die Probleme des Schrifttextes, Schriftkanons und der authentischen Schriftinterpretation in ihrer vollen Schärfe akut gemacht und verlangten eine gründliche Lösung. Der Schriftbeweis mußte auf eine neue, breitere Basis gestellt werden.

Die Gründe, die zur Verderbnis und damit zur lästigen Verschiedenheit und Unsicherheit des heiligen Textes in der patristischen Zeit geführt und die Übersetzung des hl. Hieronymus veranlaßt hatten, hatten auch für die Vulgata bald dieselben Übelstände gezeitigt, wie sie für die früheren Texte geherrscht hatten. Die Versuche, die man zu ihrer Abhilfe im Mittelalter gemacht hatte, hatten nicht zum gewünschten Ziele geführt[1]). Als deshalb durch die Buchdruckerkunst die Bibel rasch verbreitet wurde[2]), da wurden gleichzeitig auch ihre vielen Fehler mitverbreitet und nun erst doppelt fühlbar. Die für philologische Studien so interessierten, für die Quellen so begeisterten, für den Kampf gegen alles Überkommene so empfänglichen Humanisten unterließen es nicht, die Fehler und Mängel der Vulgata gehörig zu unterstreichen. Man ging deshalb allenthalben daran, nach alten Codices und nach der Ursprache die Vulgata zu korrigie-

---

[1]) Vgl. darüber H. Denifle, Die Handschriften der Bibelkorrektorien des 13. Jahrhunderts. Arch. f. Lit. u. Kirchengeschichte des Mittelalters IV, 263—311 (1888) und 471—601. Man vergleiche zu folgendem: Fr. Kaulen, Geschichte der Vulgata, Mainz 1868; H. Holzhey, Die Inspiration der Heiligen Schrift in der Anschauung des Mittelalters, München 1895; P. Dausch, Die Schriftinspiration, Freiburg 1891.

[2]) Nach Fr. Falk (Die Bibel am Ausgang des Mittelalters, Köln 1905, S. 24) sind von 1450—1500 99 lateinische Ausgaben, von 1501—1520 weitere 57, im ganzen also 156 lateinische Ausgaben erschienen. „Dazu kommen 17 deutsche, 11 italienische, 10 französische, 2 böhmische, 1 belgische, 1 limusische, 1 russische Übersetzung, insgesamt ohne die 6 hebräischen 199 Vollbibelausgaben."

ren oder neue Übersetzungen zu veranstalten[1]). Gewiß waren „historische Textkritik, gewissenhafte Schätzung der Handschriften nach ihrem Alter und Werte, methodische Rekonstruierung des Ursprünglichen und Echten, genaue Rechenschaft über die verwerteten Hilfsmittel" damals noch unbekannte Forderungen[2]), aber das Bedeutsame war, daß das Textproblem in aller Schärfe aufgerollt und allgemein zum Bewußtsein gebracht war. Die Kritik und Reaktion, die durch den Übereifer und die Willkürlichkeiten der Humanisten herausgefordert worden war, hat die Wichtigkeit und Bedeutung dieser Fragen nur noch mehr ins Licht gerückt und teilweise zu prinzipieller Stellungnahme gezwungen[3]), kurz, die Theologie konnte an textkritischen und philologischen

[1]) Da unser Autor viele dieser Versuche kennt und meist einer treffenden Kritik unterzieht, seien die wichtigsten im Zusammenhang aufgeführt. Am Anfang stehen um die Mitte des 15. Jahrhunderts die Arbeiten des Kyriakos von Ankona, der auf Weisung Eugens IV. hin griechische Handschriften sammelte und mit der Vulgata verglich, die Tätigkeit des gelehrten Manetti, der für den großen Humanistenpapst Nikolaus V. die Psalmen und das Neue Testament übertrug und des Laurentius Valla viel beachteten und viel kritisierten Annotationes in Latinam novi testamenti interpretationem ex collatione Graecorum exemplarium, die, 1440 bis 1442 verfaßt, 1505 von Erasmus mit einem apologetischen Vorwort in Druck gegeben wurden. Vgl. A. Humbert, Les origines de la théologie moderne, Paris 1911, 117 ss.

Übersetzungen nach dem Urtext veranstalteten Rudolf Agricola, Felix Pratensis und Pico de Mirandola für die Psalmen, Aug. Justiniani für die Psalmen und Job, der Dominikaner Santes Pagninus für die ganze Bibel, beliebt wegen ihrer ganz wortgetreuen Übertragung, Kardinal Cajetan für das Neue Testament und viele didaktische und historische Bücher des Alten Testamentes, von Protestanten Seb. Münster, Leo Judae, Seb. Castellio.

Vielfach nicht verschieden von neuen Übersetzungen waren die auf Grund des Urtextes unternommenen „Verbesserungen" der Vulgata, so von Faber Stapulensis für die Paulinischen Briefe, Erasmus für das Neue Testament, Aug. Steuchus Eugubinus für Pentateuch, Job und die Psalmen, dem Benediktiner Isidor Clarius für die ganze Bibel, von Protestanten Andr. Osiander, Petreja, Conr. Pellicanus.

Den methodisch richtigen Weg schlugen ein die Complutenser Polyglotte, Albert Castellanus, Gobelinus Laridius (Hithorpsche Ausgabe), besonders der philologisch gebildete Buchdrucker Robert Stephanus, indem sie auf Grund der ältesten Texteszeugen die ursprüngliche Hieronymusübersetzung möglichst getreu herzustellen suchten. Vgl. Fr. Kaulen, a. a. O. 314—378; Joh. Mader, Allgemeine Einleitung in das Alte und Neue Testament, Münster 1908, 127 ff.; Fr. Delitsch, Studien zur Entwicklungsgeschichte der Polyglottenbibel des Kardinals Ximenes, Leipzig 1871.

[2]) A. Bludau, Die beiden ersten Erasmusausgaben des Neuen Testaments und ihre Gegner (Bibl. Studien, 7. Bd., 6. Heft), Freiburg 1902, 19.

[3]) Von Bedeutung waren besonders die literarischen Fehden des Erasmus mit den Gegnern seiner Bibelausgaben: Faber Stapulensis, Nic. Egmond, Jac. Latomus, v. Dorp, Ed. Lee, Lopez de Stunica, Sancho de Carranza (vgl. Bludau, l. c. 58—142) und die Kritik, die Cajetans Bibelexperimente herausforderten.

Studien nicht mehr vorübergehen, die Kenntnis der biblischen Sprachen gehörte von jetzt ab zum Rüstzeug des Theologen. Es handelte sich bei all diesen Problemen nicht um rein philologische Fragen. Seit viele Humanisten das Zurückgehen auf den Urtext als eine notwendige Voraussetzung für die Ermittlung des wahren und beweiskräftigen Schriftsinnes erklärten, seit die textliche Unsicherheit die dogmatische Beweiskraft der Vulgata zu untergraben drohte, seit die Berufung auf die Veritas graeca oder hebraica immer mehr zu einem bequemen Ausweg aus unbequemen dogmatischen Folgerungen wurde, seitdem war die Theologie an einer gründlichen und prinzipiellen Lösung der Text-, konkret der Vulgatafrage stark interessiert.

Neben dem Textproblem und Vulgataproblem war es besonders die Kanonfrage, die in ein kritisches Stadium getreten war. Nachdem die ersten christlichen Jahrhunderte keinen endgültigen Entscheid über den Umfang der Inspiration gebracht hatten, waren die Zweifel an der Kanonizität einiger Bücher nie ganz zur Ruhe gekommen[1]). Die willkürliche Beschneidung bzw. Ausdehnung des Kanons durch die schwärmerischen Sekten des Mittelalters[2]), die Unklarheit bei den Exegeten der Spätscholastik[3]), die kritischen Bedenken über die Echtheit verschiedener Bücher in der Humanistenzeit[4]), besonders die Ablehnung der deuterokanonischen

[1]) Besonders war es die Autorität des hl. Hieronymus, die manche Scholastiker, z. B. Hugo von St. Victor, Johannes Sarisberensis und Hugo von St. Caro, veranlaßte, manche Bücher des Alten Testaments anzuzweifeln. R. Cornely, Historica et critica Inproductio in u. T. libros sacros I, Parisiis 1885, 126 ss.

[2]) Nach gnostischem Vorbild haben die Katharer, Paulikianer und verwandte Sekten ihren dualistischen Anschauungen entsprechend das Alte Testament dem Neuen gegenübergestellt und abgelehnt. Montanistische Schwärmerei und apokalyptischer Prophetismus führten bei den Brüdern des freien Geistes zur Erweiterung bzw. Auflösung des Kanons. Vgl. Kropatscheck, a. a. O. 165 ff. u. 181 ff.

[3]) Hugo von St. Caro und Nikolaus von Lyra zählen die deutero-kanonischen Bücher des Alten Testaments den Apogryphen zu. Sie dienen „non ad fidei probationem, sed ad morum instructionem". Auch nach dem Konzil von Florenz, das im Decretum pr. Jacobitis (Den. 706) die kanonischen Bücher aufzählt, hielten an dieser Ansicht der hl. Antonin und Alphons Tostatus fest. Besonders energisch betonte diese Ansicht Kardinal Cajetan, dem des hl. Hieronymus Meinung entscheidende Autorität in der Beurteilung der Kanonizität war. Vgl. Cornely, I 131 ss. und 189 ss.

[4]) Durch Erasmus wurde namentlich die Frage nach der Echtheit gewisser Stellen, z. B. des Comma Joanneum, aufgeworfen. Vgl. Sam. Berger, La Bible au seizième siècle, Paris 1879, 60—69.

Bücher durch die Reformatoren[1]) hatten eine immer stärkere Unsicherheit über den Umfang der Inspiration geschaffen und damit auch die Grundlagen des Schriftbeweises gelockert. Weit wichtiger aber war, daß die Reformatoren den Kanon einzig und allein nach inneren Kriterien bestimmen wollten und so den Schriftbeweis auf die schwankende Basis subjektiver Erfahrung stellten[2]). Die absolute Sicherheit des Schriftbeweises der mittelalterlichen Theologen konnte auf solch relativer Grundlage nicht mehr bestehen. Der Kanon und sein Kriterium mußte dogmatisch geklärt werden.

Wie für die Festlegung des Kanons, so lehnten die Reformatoren auch für die Auslegung der Schrift jede autoritative Bindung ab. Sie traten damit nur das Erbe Wiclifs an, der die Schrift für die einzige, in sich selbst genügende Glaubensquelle erklärt hatte, aus der jeder Laie ohne kirchliche Bevormundung den Glauben gewinnen könne[3]). Nach Luther ist die Schrift alleinige und oberste Glaubensregel, die keinen Richter über sich dulde, sondern der alles

[1]) Karlstadt (De canonicis Scripturis libellus, 158. gedruckt bei K. A. Credner, Zur Geschichte des Canons, Halle 1847, 316 ff.) weist Jac., 2 Petr., 2 und 3 Joan., Jud., Hebr., Apoc. die letzte Stelle zu; ebenso schwächt er die Autorität der deuterokanonischen Bücher des Alten Testaments ab; Luther setzte den Hebräer-, Jakobus- und Judasbrief und die Apokalypse an den Schluß seiner Bibelausgabe und will sie nicht haben „unter den rechten gewissen Hauptbüchern". Zwingli und Calvin lehnen die deuterokanonischen Bücher des Alten Testaments ab, teilen aber bezüglich denen des Neuen Testaments nicht die Bedenken der Lutheraner und lassen sie ohne Vorbehalt unter den kanonischen Büchern stehen. Berger, a. a. O. 96—115.

[2]) Hatte Karlstadt in ausgesprochenem Gegensatz zu Luther noch das Urteil der Geschichte als den entscheidenden Faktor für die Aufstellung des Kanons erklärt, so war nach Luther das einzige Kriterium der evangelische Inhalt („Auch ist das der rechte Prüfestein, alle Bücher zu tadeln, wenn man siehet, ob sie Christum treiben oder nicht . . . Was Christum nicht lehret, das ist noch nicht apostolisch, wenns gleich S. Petrus oder Paulus lehrete." Vorrede auf die Epistel S. Jacobi und Judae — Deutsche Werke, 63. Bd., Erlangen 1854, 157), nach Zwingli der sittliche und religiöse Wert, nach Calvin ein inneres, unfehlbares Gefühl, ein geheimes Geisteszeichen (Institutio Religionis Christianae, 1539—54, c. I, n. 22 (C. R. XXIX, Calvini opera I, Braunschweig 1863, 294).

[3]) Vgl. Fr. Kropatschek, a. a. O. 326—359. Am deutlichsten entwickelt Wiclif seine Lehre in dem großen Werk De Veritate Scripturae sacrae, ed. R. Buddensieg, Leipzig 1904. „Die Bibel ist", so gibt Buddensieg die Anschauungen Wiclifs wieder (S. XXXIV), „das Maß alles Wissens und aller Wahrheit. In ihr hat das gesamte nichtbiblische Schrifttum seine Norm . . . Die Formel: nisi quanto consonant cum scriptura kehrt beinahe regelmäßig an Stellen wieder, die ihr Verhältnis zu den anderen Erzeugnissen des menschlichen Geistes erörtern." Gegen Häresien genügt die Schrift allein als entscheidende Instanz: ordinavit sponsus ecclesiae legem scripturae pro regula, I 359.

gläubig sich fügen müsse[1]). Für Calvin war die Schrift „una certa lex discretionis[2])". Damit war der objektive Beweiskraft der Schrift preisgegeben. Man konnte alles aus der Schrift beweisen und wer sich auf sie berief, war einfach unwiderleglich.

Gegen diese vielfache Erschütterung des Schriftbeweises mußte die zeitgenössische Theologie sein Fundament theoretisch zu sichern suchen. Driedo, Cochläus und Pighius nahmen den traditionellen kirchlichen Kanon gegen die willkürlichen Abtrennungsversuche in Schutz[3]), Stunica und Titelmanns verteidigten sowohl vom dogmatischen wie vom philologischen Standpunkt aus die Vulgata[4]), Santes Pagninus entwickelte hermeneutische Regeln, alle aber von Thomas Netter und Gerson bis Cano setzten sich für die Notwendigkeit einer authentischen Schriftinterpretation ein[5]). Besonders die Werke des Cochläus, Driedo und Pagninus bedeuten eine zusammenfassende Würdigung des Schriftproblems[6]).

Eine sichere Grundlage in allen Streitfragen schuf die

[1]) Haec (sc. scriptura) regina debet dominari, huic omnes obedire et subjacere debent. Non eius magistri, judices seu arbitri, sed simplices testes, discipuli et confessores esse debent, sive sit papa, sive Lutherus, sive Augustinus, sive Paulus, sive angelus e coelo (Commentarium ad Epistolam ad Gal. I, Lutheri opera exegetica latina, 29. Bd., Erlangen 1843, 91).

[2]) Calvini Institutio Rel. Christ., 1539—54, c. 8, n. 162 (C. R. XXIX, Calvini Opera, Braunschweig 1864, I 643).

[3]) Cochläus, De auctoritate ecclesiae et scripturae, s. l. 1534, l. II, c. 2; J. Driedo, De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus, l. I, Lovanii 1550; Alb. Pighius, Hierarchiae eccl. assertio, l. I, c. 2.

[4]) Vgl. die oben erwähnten Streitschriften gegen Erasmus. Stunica (Libellus de optimo genere tradendae totius philosophiae et sacrae scripturae explicandae) war mir nicht zugänglich. Fr. Titelmanns, Elucidatio in omnes epistolas apostolicas, Lugduni 1547.

[5]) Vgl. Thomas Valdensis, Doctrinale antiquitatum Fidei catholicae, I, l. II, c. 20, 21, 23; Gerson, Tractatus contra haeresim de Communione laicorum sub utraque specie, op. I, 457—460; Cochläus, a. a. O. l. I, c. 9; l. II, c. 1; l. II, c. 12; J. Driedo, a. a. O. l. II, c. 3; J. Fisher, Assertionis christianae confutatio, Colonniae 1564, a. XXVIII; Pighius, a. a. O. l. I, c. 2; J. Eck. Enchiridion, Landshut 1525, loc. 4.

[6]) Auch auf protestantischer Seite ging man allmählich daran, dem Schriftbeweis ein theoretisches Fundament zu schaffen und die Schriftgewißheit zu begründen, unter den ersten wohl Bullinger (De scripturae sanctae praestantia, dignitate excellentissimaque autoritate) u. Georg Major (De origine et autoritate verbi Dei, Witembergae 1550). Vgl. Heim, Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie, Leipzig 1911, 283 u. 290. Eine eingehende Hermeneutik bietet Andreas Hyperius (De Theologo seu de ratione studii theologici, l. II, Argentini 1562), ebenso Matthias Flacius (Clavis scripturae sacrae, Basel 1567).

sessio IV des Trienter Konzils vom 8. April 1546[1]). Es ist kennzeichnend für die allgemein empfundene Dringlichkeit dieser Fragen, daß man die Behandlung der Schrift und Tradition an den Anfang der umfassenden dogmatischen Arbeiten gestellt hat. In zweifelsfreier Bestimmtheit wurde der Kanon der heiligen Schriften festgelegt und jede Scheidung, Gruppierung oder Abstufung derselben abgelehnt, ohne daß man auf die einzelnen Argumente einging[2]). Die Erklärung der Authentizität der Vulgata beseitigte die Unsicherheit in der Textfrage, während der Beschluß einer verbesserten Ausgabe den berechtigten Klagen Rechnung trug. Indem man schließlich das von der Kirche und den Vätern festgehaltene Schriftverständnis als bindende Norm für die Schrifterklärung betonte, wurde der innerste Kern, an dem sich protestantische und katholische Auffassung schieden, klar und definitiv ausgesprochen.

Melchior Cano hat auf dem sicheren Fundament des Trienter Konzils eine allseitige Behandlung des Schriftproblems unternommen und den Schriftbeweis den geänderten Bedürfnissen einer neuen Zeit anzupassen versucht. Mit staunenswerter Schrift- und Väterkenntnis hat er die positiv theologische Begründung der Trienter Dekrete zu schaffen versucht, mit seltener Literaturkenntnis[3]) ging er auf all die

---

[1]) Die Verhandlungen, die der dritten sessio vorhergingen (8. Februar bis 8. April) bieten ein deutliches Bild von den damals bestehenden Problemen und verschiedenen Ansichten. Vgl. Concilium Tridentinum (ed. soc. Goerr.), t. V, acta II, 3—104, Freiburg 1911. Vgl. W. Maurenbrecher, Tridentiner Konzil, Begründung der katholischen Glaubenslehre (Friedr. Raumers historisches Taschenbuch, 6. F., 7. Jahrg., Leipzig 1888, 307—328) und R. Seeberg, Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Lehrdekrete des Konzils von Trient, Zeitschrift f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leb. X, 1889, 546—559; 604—616.

[2]) Hiefür verwies man auf die Untersuchungen von Johann Eck, Albert Pighius, Kardinal Roffensis; vgl. Concilium Tridentinum V, 9.

[3]) Allein im zweiten Buch zitiert Cano, um nur die öfters angeführten Namen zu nennen: Irenäus, Tertullian, Cyprian, Laktanz, Ambrosius, Hilarius, Hieronymus, Ruffinus, Augustin (mehr als dreißigmal), Gelasius, Cassiodor, Gregor d. Großen, Isidor von Sevilla, Clemens von Alexandrien, Dionys von Alexandrien, Origenes, Eusebius, Basilius, Gregor von Nazianz, Epiphanius, Chrysostomus, Dionysius Areopagita, Johannes Damascenus, Richard von St. Victor, Rupert von Deutz, Alexander von Hales, Bonaventura, Thomas, Scotus, Durandus, Ockham, Nicolaus von Lyra, Pierre d'Ailly, Gerson, Gabriel Biel, Thomas Valdensis, Alf. Tostatus, Antonin, Driedo, Cochläus, Cajetan, Titelmans, Clichtoveus, Erasmus, Catharinus, Pagninus, Aug. Steuchus, Is. Clarius, Felix, Münster, Pelican, Melanchthon, Osiander, Bucer, Pomeranus, Calvin.

schwebenden Fragen ein und suchte mit viel Scharfsinn die allgemeingültigen und für die kritischen Anforderungen der Zeit besonders wichtigen Regeln für den Schriftbeweis herauszuheben.

An die Spitze seines zweiten Buches stellte Cano das Dogma der Inspiration. „Die heiligen und kanonischen Bücher sind vom Heiligen Geist diktiert, ihr Verfasser ist nicht ein Mensch, sondern Gott[1])." Deswegen sind sie als absolut wahr und irrtumslos gläubig hinzunehmen[2]). Im übrigen verbreitet sich Cano nicht näher über das Wesen der Inspiration, sei es, daß er diese Lehre im dreizehnten Buch näher behandeln wollte[3]), sei es, daß er sie für ein unbestrittenes Axiom hielt und eine eingehende Behandlung für überflüssig erachtete[4]), sei es, daß er alle nur theoretischen Erörterungen absichtlich vermied. Jedenfalls hat Cano, wie wir aus gelegentlichen Äußerungen erfahren, eine theologisch richtige Auffassung von der Inspiration, indem er sie ebenso von der revelatio als auch von der bloßen, nur die Wahrheit garantierenden Assistenz durch den Heiligen Geist unterscheidet und ihr eigentliches Wesen in einer positiven Beeinflussung des Schriftstellers durch den Heiligen Geist sieht[5]), so daß alle Teile der Schrift, ob groß oder klein, auf Antrieb Gottes zurückzuführen seien[6]).

[1]) Quos Spiritu sancto dictante, sacri auctores exceperunt (l. II, c. 1 [4a]); Quarum scripturarum auctor est non homo, sed Deus (ebd.). Vgl. die Ausdrücke des Tridentinum Den. 783.

[2]) Quos igitur tales esse constiterit, eos dubio procul certissimos ac verissimos esse credemus (l. II, c. 1 [4a]); Nisi enim fundamentum hoc fideliter jeceris, quidquid in Theologia superstruxeris, corruet (ebd.).

[3]) Cano verweist ausdrücklich darauf l. II, c. 1 (4a).

[4]) Seit der hl. Thomas und Heinrich von Gent die Lehre von der Inspiration in ihren wesentlichen Punkten geklärt hatten, begnügte man sich, dieselben zu wiederholen, so daß Christian Pesch (De inspiratione sacrae scripturae, Freiburg 1906, 195) folgendes Urteil über die Geschichte der Inspiration im ausgehenden Mittelalter fällt: dogma inspirationis post saeculum XIII. historiam non habuisse. Deshalb hielt es auch das Trienter Konzil nicht für nötig, zu dieser Lehre näher Stellung zu nehmen.

[5]) Fateor, non singulas scripturae particulas, ut a sacris auctoribus scriberentur, propria et expressa revelatione indiguisse; sed singulas tamen scriptas ex peculiari spiritus sancti instinctu afflatuque, vere et iure contendo (l. II, c. 18 [75a]). Ähnlich l. II, c. 18 (83a).

[6]) Ipsi vero fateamur, singula quaeque sive magna, seu parva a sacris auctoribus spir. s. dictante esse edita (l. II, c. 17 [75a]). Vgl. Pesch, a. a. O. 270ss.; Jos. Kleutgen, Theologie der Vorzeit, I 61; Dausch, Die Schriftinspiration, 167ff.

Cano hat, seinem methodologischen Zweck entsprechend, seine wichtigste Aufgabe darin gesehen, die Bedingungen aufzuzeigen, die erfüllt sein müssen, um im einzelnen Falle einen Beweis aus der Heiligen Schrift gegen jeden vernünftigen Zweifel sicherzustellen.

Er erledigte sich dieser Aufgabe dadurch, daß er die gegen die Beweiskraft der Schrift erhobenen oder möglichen Einwände einer gründlichen Prüfung unterzog. Vier Sturmböcke seien es, die man gewöhnlich gegen diesen so starken Turm heranführe. Einmal werde die Möglichkeit einer Täuschung der inspirierten Schriftsteller durch Gott geltend gemacht, zweitens sei die Zugehörigkeit der einzelnen Bücher zum Kanon zweifelhaft und stark umstritten; drittens stehe nicht fest, ob die gegenwärtig benützte lateinische Ausgabe den echten und unversehrten Text verbürge; viertens bestünden Zweifel, ob die Inspiration auch auf alle einzelnen, in einem inspirierten Buch enthaltenen Sätze sich erstrecke[1]).

Der erste Einwand bedroht die eigentliche Grundlage des Schriftbeweises, die durch die göttliche Wahrhaftigkeit verbürgte Irrtumslosigkeit der Schrift und rüttelt so an seinem metaphysischen Grundpfeiler. Die anderen Bedenken stellen die historische Tatsächlichkeit der Inspiration bzw. die Möglichkeit eines einwandfreien Nachweises derselben im einzelnen Falle in Frage. Die Abwehr dieser Einwände hat nicht bloß negativen Wert, sondern liefert positiv die Grundlagen des Schriftbeweises durch die Feststellung der Irrtumslosigkeit der Schrift, des Umfangs der Inspiration und der authentischen Texteszeugen.

Der erste Einwand, der trotz der Inspiration den Irrtum nicht für ausgeschlossen hält, da Gott den Menschen täuschen könne, entstammt der nominalistischen Auffassung der göttlichen Freiheit als schrankenloser Willkür[2]). Dagegen stellt

[1]) l. II, c. 1 (4).

[2]) Vgl. oben S. 92. Die Möglichkeit einer Täuschung durch Gott behaupten Petr. Aliacus (I sent. qu. 12); Gabr. Biel (III sent. dist. 38, qu. unica, ad 2, concl. 2, Tübingen 1501). Über Ockham urteilt Seeberg (Dogmengeschichte, III², 604: „Nach den Gesetzen der Logik das Gegebene zu zersetzen und die paradoxesten Formeln vom Standpunkt der potentia absoluta her als möglich zu erweisen, das ist die eine Seite in der Arbeit Ockhams." Vgl. auch H. Hermelink, Die theologische Fakultät von Tübingen . . ., 108 ff.

Cano drei Konklusionen auf[1]). Es widerstreitet dem Glauben zu behaupten, daß Gott de potentia ordinaria, sei es selbst (1. concl.), sei es durch eine Mittelsperson (2. concl.), lügen oder Täuschung verursachen könne. Zum Beweis verweist Cano auf Schriftstellen wie Röm. 3, 4, 2 Tim. 2, 13, Num. 23, 19 und betont, daß auch eine von Gott durch andere verursachte Täuschung auf Gott selbst zurückfallen müßte. Eine Täuschung durch Gott ist aber nicht bloß tatsächlich ausgeschlossen, sondern absolut und metaphysisch unmöglich: Deus etiam ex absoluta potentia nec per se nec per alium mentiri potest (3. concl.). Die Möglichkeit einer Lüge widerstreitet der ersten Wahrheit ebenso absolut wie die Sünde der höchsten Heiligkeit, sie würde den Wechsel in Gott hineintragen und die göttliche Unveränderlichkeit aufheben. Zudem würde sie jeden Glauben an das göttliche Wort untergraben[2]).

Ein inspirierter Text ist also notwendig wahr und irrtumslos. Dieses oberste Prinzip[3]) wäre aber gegenstandslos und illusorisch, wenn in jedem konkreten Fall das Vorhandensein der Inspiration geleugnet werden könnte. Es kommt also für die Sicherung des Schriftbeweises darauf an, den Umfang der Inspiration klar und eindeutig zu umschreiben. Das versucht Cano durch die Zurückweisung des zweiten und vierten Einwandes, indem er erst den Kanon der inspirierten Bücher bestimmt, also die äußeren Grenzlinien für den extensiven Bereich der Inspiration zieht (5.—6. Kapitel), sodann die Ausdehnung der Inspiration auf die einzelnen Sätze, also in intensive Geltung der Inspiration innerhalb der kanonischen Bücher nachweist (16.—18. Kapitel).

In der Kanonfrage behandelt unser Autor zuerst das prinzipielle Problem nach dem Kriterium der Inspiration bzw. nach der entscheidenden Instanz in allen biblischen

[1]) l. II, c. 2 (6 b ss.).

[2]) Dieses Argument hat schon Gerson stark betont (op. I, 457).

[3]) Die veracitas Gottes bildet die tiefste Grundlage nicht bloß des Schriftbeweises, sondern jeden Offenbarungsbeweises überhaupt und gilt so auch für die mündliche Tradition. In diesem Sinne hat Alb. Pighius die göttliche Wahrhaftigkeit das erste Prinzip genannt, auf dem unser Glauben ruht (Hierarchiae eccl. assertio, l. I, c. 2).

Fragen überhaupt und gewinnt dadurch für die weitere Untersuchung die richtunggebende Norm.

Ein Urteil über den Kanon kann nicht aus der Schrift selbst gewonnen werden (l. II, c. 7, 1. propr. [19 a]). Die Schriften enthalten kein Zeugnis über ihre Zugehörigkeit zum Kanon und dieses wäre auch unnütz, weil der Zweifel an der ganzen Schrift auch den Zweifel an den einzelnen Stellen derselben einschließt. Den toten Buchstaben der Schrift zum Richter bei Kontroversen zu machen, müßte zudem verhängnisvoll sein und den Streit dauernd machen[1]).

Das Urteil über die kanonischen Schriften steht auch nicht den einzelnen Christen zu (2. propr. l. II, c. 7 [p. 19 b]). Ein solch „törichtes" Kriterium würde jede Autorität auflösen und die Sicherheit und Reinheit des Glaubens vernichten.

Die Entscheidung über die Zugehörigkeit einer Schrift zum Kanon — das ist Canos positive Regel — steht der Kirche zu (3. propr. l. II, c. 7 [p. 20 a]). Das ist der einzige noch mögliche, aber auch, wie die Analogie mit den profanen Büchern zeigt, der einzig natürliche Weg, die Inspiration der heiligen Bücher nachzuweisen. Dieser Satz wird von Cano durch die genaue Umschreibung des Begriffes Kirche dahin näher präzisiert, daß ein Urteil über den kanonischen Charakter eines Buches nicht etwa bloß von der Kirche in den apostolischen Zeiten[2]) oder von der ununterbrochenen Vätertradition[3]), sondern auch von der Kirche der Jetztzeit gefällt werden könne, und zwar stehe ein definitiver Entscheid darüber sowohl einem allgemeinen Konzil (4. propr. l. II, c. 7 [p. 23 a]) als auch dem Papst (5. propr. [p. 23 b]) zu. Dadurch wird, wie

[1]) Nach der protestantischen Auffassung bedarf die Schrift keines Kriteriums, vielmehr ist sie selbst oberstes Kriterium, das sich jedem Gläubigen ohne weiteren Beweis verbürgt. Vgl. oben S. 96. Mit dieser Anschauung hatte besonders Calvin ernst gemacht, dessen Werk, Institutio rel. Christ., Cano den ersten Einwand, Kap. 6, entnimmt. Die protestantische Theologie fühlte bald das Bedürfnis an Stelle dieses subjektiven Kriteriums nach aposteriorischen Kennzeichen für die Kanonizität sich umzusehen. So schon Karlstadt, später Hyperius (De Theologo seu de ratione studii theologici, l. II, Argentini 1562).

[2]) Diese Ansicht schreibt Cano dem Durandus zu (III sent. dist. 24, qu. 1).

[3]) Diese Ansicht will Cano bei Thomas Valdensis (Doctrinale . . ., l. II, c. 19 u. 20) und bei Driedo (De scripturis dogmatibus . . ., l. I, c. 1) finden. Aber diese Schriftsteller wollten nur sagen, daß die Kirche keine neuen kanonischen Bücher aufstellen könne, nicht aber daß sie nicht über den seit der apostolischen Zeit gegebenen Kanon eine autoritative Entscheidung treffen könne.

Cano gegen die Vorwürfe der Protestanten ausdrücklich betont, die Kirche nicht über die Schrift gestellt. Die Schrift hat ihre Beweiskraft nicht von der Kirche, sondern allein von Gott. Das kirchliche Zeugnis vermittelt uns nur die Erkenntnis dieser Beweiskraft und ihrer Ausdehnung[1]).

Das kirchliche Lehramt verbürgt den Kanon der Heiligen Schrift. Cano unternimmt es aber auch, und das ist bezeichnend für seine positive Einstellung, den kirchlichen Kanon im einzelnen zu rechtfertigen bzw. die Einwände gegen die damals besonders angegriffenen Bücher zurückzuweisen (l. II, c. 9, 10 u. 11). Dabei bietet er einen großen historischen Apparat auf von Väterzeugnissen und Konzilsentscheidungen. Er beruft sich am öftesten auf das sogenannte gelasianische Dekret, den Brief Innozenz I. an Bischof Exsuperius von Tolosa, die Synoden von Laodicea, Karthago, Toledo, die trullanische Synode, das Konzil von Florenz und Trient. Er benützt vor allem Cochläus, De canonicae scripturae et catholicae ecclesiae auctoritate, Driedo, De scripturis et dogmatibus ecclesiasticis, und die exegetischen Werke Titelmans und findet manch kräftiges Wort gegen Erasmus und Cajetan. Lehnt er des ersteren biblische Versuche als Neuerungen ab[2]), so findet er Cajetans Ansichten verkehrt, ja verderblich, seine Urteile gewagt und unüberlegt, ja stolz und anmaßend und empfindet es peinlich zu sehen, wie ein sonst so gelehrter und frommer Mann in der eitlen Sucht nach Besonderem alte, bewährte Beweismittel entkräften wolle[3]).

---

[1]) l. II, c. 8, 4. arg. (29 b und 30 a). Vgl. oben S. 82. Dieser Gedanke ist übrigens der katholischen Theologie nicht fremd gewesen und findet sich deutlich z. B. schon bei Thomas Valdensis (Doctrinale . . ., l. II, c. 19, 20 u. 21). Nach ihm ist, wenn auch die Kirche die Schrift bezeugt (auctoritas testificantis ecclesiae), doch die Autorität der Schrift in sich weit höher als die der Kirche. Es ist deshalb unverständlich, wenn P. Althaus (Die Prinzipien der deutschen reformierten Dogmatik, Leipzig 1914, 220) schreibt, Bellarmin habe die Formeln seiner Vorgänger aufgegeben und die Auslegung der Schrift sowie die auctoritas der Schrift quoad nos, nicht aber zugleich die auctoritas in se von der Kirche abhängig sein lassen. Bellarmin braucht keinen Unterschied zu Eck, Pighius und Hosius zu machen, weil keiner vorhanden ist. Man vgl. J. Fisher, a. a. O. c. 27; Driedo, a. a. O. l. IV, c. 4.

[2]) Er nennt die Versuche des Erasmus novitates (45), conjecturae (50 b) und sagt, daß es seine Art sei, ut pro sua libidine conturbet omnia (49 b).

[3]) l. II, c. 11 (39 a, 40, 44 b, 49, 59, 81 a).

Bemerkenswert ist, daß Cano scharf zwischen der Kanonizität und der Authentizität der heiligen Schriften unterscheidet, zwei Begriffe, die manche vermengt hatten, so daß die Unsicherheit der Autorschaft auch sofort Bedenken am kanonischen Charakter der Schriften zur Folge hatte[1]). Die Verfasserfrage ist nach ihm für den Glauben von geringem Belang, solange nur die Inspiration der heiligen Schriften festgehalten werde[2]). Ein Irrtum in literar-kritischen Fragen seitens des kirchlichen Lehramtes ist deshalb nicht unmöglich, wohl aber ein Irrtum in der Bestimmung der Zugehörigkeit zum Kanon.

Der Tridentinische Kanon — das ist die praktische Folgerung — bildet die sichere Operationsbasis für den Schriftbeweis. Diese Feststellung genügt aber zur Sicherung desselben noch nicht. Der Schriftbeweis fordert nicht bloß die Gewißheit der Inspiration der einzelnen heiligen Bücher, sondern auch die Gewißheit von der Inspiration jedes einzelnen Satzes. Es erhebt sich also die Frage, ob mit der Inspiration eines Buches auch die Inspiration aller seiner Teile verbürgt ist oder ob sich in den kanonischen Büchern auch Stellen finden, die der inspirierte Schriftsteller aus eigenem Antrieb beigegeben hat. Die Verteidiger der letzteren Ansicht, unter denen Cano vor allem Erasmus nennt[3]), verweisen auf jene Stellen der Schrift, in denen die Verfasser von nebensächlichen Alltagsangelegenheiten reden (2 Tim. 4, 13) oder etwas ausdrücklich als persönliche Meinung kenn-

---

[1]) So z. B. Hugo von St. Caro und Cajetan; vgl. Cornely, Introductio..., I, 132 u. 189. Die Verfasserfrage trat überhaupt erst mit den kritischen Bestrebungen des Humanismus in den Vordergrund, während man im Mittelalter auf die menschliche Seite des Schrifttextes wenig geachtet hatte. Vgl. A. Humbert, Les origines de la théologie moderne, Paris 1911, I 179.

[2]) l. th. l. II, c. 11 (44 a): Deinde librum esse huius aut illius scriptoris non admodum interest catholicae fidei, dummodo spiritus sanctus auctor esse credatur. Ähnlich l. XII, c. 9 (386). Dieselben Gedanken hat Erasmus ausgesprochen (Declarationes ad censuras Facultatis theologiae Parisiensis, XXXII, op. IX, 863 ff.): dubitare de auctore, de auctore inquam non de auctoritate (ebd. 865), vgl. auch Fr. Hummelauer, Exegetisches zur Inspirationsfrage (Biblische Studien, 9. Bd., 4. Heft), Freiburg 1904, 99 ff.

[3]) Erasmus hält eine Täuschung der Evangelisten nicht für ausgeschlossen: modo summa constet earum rerum, de quibus agitur et unde cardo pendet nostrae salutis . . . Spiritus . . . passus est eos ignorare quaedam (in Matth. 2, 7, op. IV, 13). Vgl. Dausch, Die Schriftinspiration, Freiburg 1891, 174 ff.

zeichnen (1 Kor. 7, 11) oder von der Reue oder dem Schmerz oder anderen menschlichen Affekten der Schriftsteller die Rede ist (2 Kor. 7, 8; 11, 21) oder wo ein Irrtum enthalten ist[1]).

Demgegenüber verteidigt Cano die Inspiration auch der einzelnen Teile und damit auch ihre volle und restlose Irrtumslosigkeit und lehnt es entschieden als gottlosen Irrtum ab, die Inspiration von einer Scheidung nach wichtigen und weniger wichtigen, heilsnotwendigen und nicht heilsnotwendigen Wahrheiten abhängig zu machen[2]). Die Grenzlinie würde hierbei, je nach der subjektiven Auffassung, ganz verschieden gezogen und so die Inspiration sämtlicher Texte in Frage gestellt. Gottes Beistand bürgt für die Schrift, also auch für die einzelnen Teile. Evangelium Christi . . . scriptum erit tanta cura et Dei assistentis afflatu, ut non modo verbum, sed ne apex quidem ullus sit, qui non sit a spiritu divino suppeditatus (l. II, c. 17 [p. 74 b]). Ipsi fateamur, singula quaeque sive magna sive parva a sacris auctoribus Spir. sancto dictante esse edita (ebd.). Diese Sätze behaupten zum mindesten die durchgängige Realinspiration und — was für Cano eine notwendige Folge ist — die durchgängige Irrtumslosigkeit der Schrift[3]). Ob Cano auch für die Verbalinspiration in Anspruch genommen werden darf, ist zweifelhaft. Cano hat zu diesem Problem, das erst Banez klar ausgesprochen und vertreten hat, noch nicht ausdrücklich Stellung genommen und deshalb dürfen seine Worte nicht gepreßt werden, zumal seine ganze Ausführung stark rhetorischen Charakter hat und vor allem darauf abzielt die durchgängige Inspiration der Schrift stark zu betonen[4]). Immerhin mag Banez zu

[1]) L. th. l. II, c. 16 u. 18.

[2]) L. th. l. II, c. 17 (74 a).

[3]) Diese Irrtumslosigkeit bleibt aber nach Cano gewahrt, auch wenn die Schrift sich volkstümlicher Ausdrucksweise bedient: . . . Evangelistas opinionem vulgi quandoque exprimere, quae . . . vera historiae lex est . . . Non solum enim historici, sed omnes omnino sapientes, ut Aristoteles monuit, licet aliter ac vulgus sentiant, cum vulgo saepe loquuntur, nec loquuntur falso tamen (l. II, c. 18, ad 6 [81 a]). Die Ungenauigkeit in der Rede des hl. Stephanus legt Cano nicht dem inspirierten Autor zur Last, der historisch genau berichte, sondern dem Stephanus, den das Gedächtnis getäuscht habe (l. II, c. 18, ad 7 [83 ss.]).

[4]) Wenn Dausch a. a. O. 167 meint, daß sich bei Cano eine strikte Verbalinspiration mit seiner Leugnung der Offenbarungsinspiration

seinem strengeren Inspirationsbegriff von seinem Lehrer angeregt worden sein[1]).

Jeder Teil eines kanonischen Buches ist inspiriert und kann somit dem Schriftbeweis zugrundegelegt werden. Aber noch besteht eine Schwierigkeit. Inspiration und Irrtumslosigkeit gelten bloß für die Bücher, wie sie aus der Hand des inspirierten Autors hervorgegangen sind. Die späteren Exemplare und Übersetzungen können erst dann benützt werden, wenn ihre volle Übereinstimmung mit dem Urtext erwiesen ist. Somit ist auch eine befriedigende Lösung des Textproblems Voraussetzung für die Stichhaltigkeit des Schriftbeweises.

Praktisch lautete die Frage: Kann man auf Grund der Vulgata einen sicheren, einwandfreien Schriftbeweis führen oder muß man auf den Urtext zurückgehen?

In vier Konklusionen gibt uns Cano die Antwort, die zugleich eine Interpretation des Trienter Vulgata-Dekrets bildet. Die ersten zwei Konklusionen verteidigen positiv die dogmatische Beweiskraft der Vulgata, die anderen zwei lehnen negativ die von vielen geforderte Notwendigkeit eines Zurückgreifens auf die Ursprachen ab. Als erste Konklusion (l. II, c. 13 [p. 53 b]), aus der dann die übrigen sich ableiten lassen, stellt Cano auf: An der seit Hieronymus in der Kirche gebrauchten Vulgata ist in den die Glaubens- und Sittenlehren berührenden Fragen festzuhalten. Bei strittigen Fragen dieser Art hat sie zur Entscheidung zu dienen (2 concl.). Den Beweis liefert das Dilemma: Entweder enthält die Vulgata nur Wahres, dann ist Canos Behauptung gesichert, oder sie enthält Falsches, dann fällt der Irrtum auf die Kirche zurück, die immer die Vulgata benützt hat, und der Glaube wankt mit seinem Fundament, auf dem er seit Jahrhunderten ruhte, dann war umsonst die jahrhundert-

---

schwer vereinbaren lasse, so ist dieser Grund nicht stichhaltig, da das gleiche Bedenken auch bei anderen Vertretern der Verbalinspiration geltend gemacht werden könnte, z. B. bei Banez, der auch die Offenbarungsinspiration ablehnte.

[1]) D. Banez, Scholastica commentaria . . . (I, qu. 1, a. 8, Duaci 1614). Die Verbalinspiration vertraten auch Gregor von Valentia (Commentaria theologica III, disp. I, qu. 1, punct. 7, qu. 8, Ingolstadtii 1591); Suarez (De fide, disp. 5, sec. 3 in op. XII 143, Paris 1858). Vgl. Dausch, a. a. O. 168 ff.; Pesch, a. a. O. 272 ss.

lange, auf der Vulgata gründende Arbeit der Theologen. Auch wäre es unwürdig, wenn die Kirche zur Zurückweisung der Häretiker auf die Juden und Griechen angewiesen wäre. Solange der Glaube bei den Juden ruhte, fand sich bei ihnen allein die biblische Wahrheit. Als der Glaube auf die Griechen überging, erhielt die Kirche in der griechischen Bibel ein sicheres Fundament. Seit nun die Lateiner das Glaubenserbe angetreten haben, müssen sie auch in den Besitz einer sicheren Bibel gekommen sein. Es wäre eine harte und verderbliche Forderung von den Lateinern, das Lesen der hebräischen und griechischen Bibel zu verlangen[1]).

Der Bibelbeweis aus der Vulgata ist also möglich. Es scheint aber, daß Canos Ansicht noch weitergeht, daß er die Authentizität der Vulgata nicht bloß positiv, sondern, wie viele Spanier seiner Zeit[2]), exklusiv faßt. Die Vulgata ist d i e authentische Bibel. In dogmatischen Entscheidungen m u ß auf die Vulgata zurückgegriffen werden. Die zweite Konklusion kann wohl nur in diesem Sinne verstanden werden: (Quaestionem fidei et morum) oportet definiri per latinam hanc veterem editionem. Auch die beiden anderen Konklusionen legen die strengere Auffassung nahe: 3. concl.: In fidei ac morum disputatione non esse nunc temporis ad Hebraica Graecave exemplaria provocandum, nec ex iis certam controversiarum fidem esse faciendam. 4. concl.: In his, quae ad fidem et mores pertinent, non esse Latina exemplaria per Hebraica vel Graeca corrigenda (l. II, c. 13 [p. 53 b]). Die richtige Übersetzung lautet nicht: Man b r a u c h t nicht auf den Urtext zurückzugreifen, sondern man soll und darf bei Glaubenswahrheiten nicht nach dem Griechischen und Hebräischen sich richten. Die Gründe, die Cano anführt, beweisen alle diese strengere Auffassung, so wenn Cano auf die Lückenhaftigkeit und Fehlerhaftigkeit des Hebräischen

[1]) L. th. l. II, c. 13. (54 a—55 a).

[2]) Vgl. C o r n e l y, Introductio . . ., I 442 u. 449. Die Spanier vertraten überhaupt in diesen Fragen eine strengere Richtung; so waren sie z. B. auch Gegner der Übersetzungen der Schrift in die Volkssprachen. Man vgl. den interessanten Zusammenstoß der beiden Kardinäle Pacheo und Maddruzi auf dem Konzil von Trient (Conc. Trid. V 30). Alf. d e C a s t r o (De iusta haereticorum punitione, l. III, c. 4 u. 5, Antwerpiae 1568) bezeichnet diese Übersetzungen als eine Ursache der Häresien.

bzw. griechischen Textes hinweist. Durch ein Zurückgehen auf den hebräischen und griechischen Text würden wir auf viele Teile der Schrift verzichten müssen, die das Trienter Konzil angenommen habe[1]). Sodann hätten die Juden und Griechen die Schrift vielfach gefälscht, wie die Warnungen der Väter bewiesen. Auch wiesen die griechischen und hebräischen Codices eine solche Mannigfaltigkeit auf, daß sie verschiedene Übersetzungen veranlaßt hätten[2]) und Erasmus fünf Ausgaben veranstaltet habe, denen wohl noch eine sechste und siebte gefolgt wäre, wenn er nicht den Vorwurf ewigen Schwankens gefürchtet hätte. Deshalb sei eine Korrektur der Vulgata abzulehnen, zumal sie meist auf dem verfänglichen Irrtum beruhe, daß die vorhandenen griechischen oder hebräischen Handschriften den ursprünglichen Text genauer enthielten als die in so früher Zeit auf Grund guter Handschriften hergestellte Übersetzung des hl. Hieronymus[3]).

Cano fordert Ehrfurcht gegen den überkommenen Text und verwirft mit Recht alle voreiligen, nicht begründeten

---

[1]) Alioqui eas scripturae partes rejiciamus oportet, quas Concil. Trident. atque adeo ecclesia una voce et consensu recipit (l. II, c. 13 [55 b]). Cano vertritt also die Ansicht, daß durch das Konzil die Echtheit dieser Stellen entschieden worden sei. Er nennt die Geschichte der drei Jünglinge und der Susanna bei Daniel, die Geschichte der Ehebrecherin bei Joh. 8, 1—11 und namentlich auch „jene hervorragende Beweisstelle für die Trinität" 1 Joh. 5. 7, die vor wenigen Jahren durch Erasmus aus der Bibel gestrichen worden sei, den Markusschluß und ähnliches.

[2]) Cano führt als Beispiel Psalm 109, 4 an: Nam versum quartum Psalm. 109 aliter Lutherus, aliter Pomeranus, aliter Pelicanus, aliter Bucerus, aliter Munsterus, aliter Zwinglius, aliter Felix, aliter Pagninus traduxerunt (l. II, c. 13 [57 b]).

[3]) Sic . . quaedam exemplaria, tum Hebraica, tum Graeca, Hieronymus nactus est, multa emendatiora, quam ea, quibus juniores interpretes et expositores fidem suam alligarunt (59 a). . . Quamobrem hominibus his, qui novandis rebus student, illud saepe accidit, ut, dum codicum vel Hebraeicorum vel Graecorum . . . exempla sequuntur, nihil aliud agant, quam ex non correctis emendata corrigere (59 a). Diese Mahnung zur Vorsicht war sicher berechtigt und das Urteil, das Cano über die damaligen textkritischen Versuche fällt, ist vielfach sehr berechtigt. Es seien einige angeführt:

Über Is. Clarius: Isidorus Clarius ferendus non est, cuius emendatio nihil est aliud, quam interpretis veteris reprehensio (59 a).

Über Cajetan: . . . Fallitur . . . prae ceteris Cajetanus, qui . . . Psalmorum versionem, dum fidam voluit reddere, reddidit ad Ecclesiae quidem usum prorsus inutilem (59 b). Vgl. oben S. 103.

Über Luther: Lutherus . . . novi Testamenti veterem editionem Germanica sua versione mutavit, quo persuaderet populo scilicet, majores nostros usque ad id temporis, verum Evangelii textum non habuisse (57 b).

Über Valla, Lefèvre und Erasmus: Quam indigne a Laurentio, Fabro, Erasmo vetus editio passim reprehendatur, in una epistola ad Romanos Franciscus Titelmanus liquido ostendit (l. II, c. 14 [61 a]).

Änderungen als gefährliche Experimente[1]). Er warnt davor, mit irrigen dogmatischen Voreingenommenheiten an den heiligen Text heranzutreten und die eigenen Ansichten in ihn hineinzukorrigieren[2]); er lehnt besonders die Versuche ab, schwierige Stellen durch Textänderungen zu beseitigen[3]).

Trotz seiner Hochschätzung der Vulgata[4]) hält Cano sie nicht für vollständig fehlerlos und schließt eine in vernünftigen Bahnen sich bewegende Textkritik nicht völlig aus. Er verwahrt sich dagegen, als wollte er die Sprachstudien für überflüssig erklären[5]). Im Gegenteil, er hält das Sprachstudium für die Schrifterklärung für äußerst nützlich. Die Ursprachen haben apologetischen Wert im Kampfe mit den Ungläubigen, sie dienen zur Erklärung von sprachlichen Eigenheiten, zur Feststellung eines in der Ursprache infolge gewisser unnachahmlicher Wortspiele vorhandenen mehrfachen Sinnes, zum Verständnis der einer Sprache eigentümlichen Redensarten, zur Korrektur der durch die Schrift oder den Druck eingedrungenen Fehler, besonders der fehlerhaften Übertragung hebräischer Namen, zur Deutung ungenauer oder schwerverständlicher Übersetzungen, zur Vermeidung von Zweideutigkeiten, endlich zur Interpretation der aus dem Urtext übernommenen sprachlichen Reste[6]).

Man vergleiche das Urteil des D. Soto über die damaligen Bibelübersetzungen: Ut . . . nemo iam inter ipsos satis se in graecis promovisse arbitretur, nisi sacram verterit paginam idque tam singulariter ac licenter, ut a caeteris differat traductio (in ep. ad Rom. commentario, Antwerpiae 1550, 9).

[1]) Metuenda . . . rerum mutatio est . . . Quamobrem qui gravissimos legis divinae modos novis aliis, acutis illis fortasse quidem, sed levibus tamen commutare pergunt, videant illi, ne religionis caeremonias, sacramenta, sacerdotium, versionum praetextu, simul invertant (l. II, c. 13 [58 a]).

[2]) Itaque homines leves non tam ex fontibus sacras literas vertunt, quam circa fontes ipsi vertuntur, doctrinisque variis et peregrinis adducti, parvuli fluctuant et circumferuntur omni vento doctrinae (l. II, c. 13 [57 b]).

[3]) Atque si huiusmodi solvendis nodis librariorum incuria pro libidine abutimur, verendum sane illud est, ne, dum alienam prodere conamur inscitiam, prodamus nostram. Alioqui si ita placet, omnes ambiguas quaestiones et quae in scriptura sacra videntur esse pugnantia, ad istum modum explicemus (l. II, c. 18 [83 a]).

[4]) Cano spricht sogar von einer Art Inspiration der Vulgata . . . veterem interpretem Spir. s. peculiari dono sarcas literas convertisse . . . sane vero propheta non fuit, habuit tamen, ut Titelmanus recte asserverat, Spiritum quendam prophetico vicinum et proximum (l. II, c. 14 [65 b]). Die Inspiration der Vulgata wurde damals öfters behauptet. Vgl. Chr. Pesch, De inspiratione s. scr., Freiburg 1906, 275 Anm. 1.

[5]) L. th. l. II, c. 14 (66 a).

[6]) Man vergleiche zu diesen Ausführungen Canos die hermeneutischen Anlei-

Hat Cano die Bedeutung der Vulgata auf Kosten der Ursprachen vielleicht zu stark hervorgehoben, so wird man seine Zurückhaltung gegenüber der damaligen Textkritik vollauf verstehen. Er ist nicht Gegner der Textkritik überhaupt, er ist nur Gegner jener Oberflächlichkeit, die zur Textverunstaltung führt[1]).

Der Schriftbeweis soll also nach Cano den Vulgatatext als Grundlage benützen, die Urtexte als ergänzende Hilfsmittel.

Da also jeder Teil eines kanonischen Buches inspiriert ist und da der Vulgatatext in Glaubens- und Sittenlehren die Sicherheit des inspirierten Textes verbürgt, so kann ein Schriftbeweis aus jedem Teil eines kanonischen Buches auf Grund des Vulgatatextes geführt werden. Aufgabe des Schriftbeweises ist es, im einzelnen Fall diese Bedingungen als gegeben nachzuweisen.

Damit ist aber nur die eine Voraussetzung für den Schriftbeweis erfüllt, nämlich ein einwandfreier inspirierter Text. Soll der Schriftbeweis stichhaltig sein, so muß nachgewiesen werden, daß auch der Sinn, in dem der Text genommen wird, inspiriert ist. Denn nur der von Gott intendierte Sinn wird von der göttlichen Wahrheit verbürgt, mit anderen Worten, nur ein inspirierter Text in dem inspirierten Sinn liefert einen zwingenden Schriftbeweis, d. h. der Schriftbeweis muß nicht nur nach seiner textlichen, sondern auch nach seiner exegetischen Seite gesichert sein.

Cano hat nur den ersten Teil in seinem zweiten Buch behandelt. Methodisch wichtiger wäre der zweite Teil, die exegetische Erstellung des Schriftsinnes. Dieselbe hat er für das dreizehnte Buch angekündigt (l. IV, c. 5 [p. 127 a]; l. II, c. 5 [p. 257 a]), das er leider nicht mehr vollenden konnte. In gelegentlichen Bemerkungen gibt Cano folgende Anweisungen. Bei der Schrifterklärung sind alle

---

tungen bei Driedo (De script. et dogm. eccl. l. III, tract. II u. III) und bei Andreas Hyperius (De theologo l. II, c. 3).

[1]) Den gleichen Standpunkt vertrat D. Soto: Enimvero ut minime inficias ierim, trilingues huius aetatis homines nonnihil lucis potuisse sacrae paginae affundere suis annotationibus, si se extra in marginibus continuissent; tamen quod textuales limites adeo audenter temeraverint, indolendum est plurimum (In ep. ad Rom. commentario, Antwerpiae 1550, 9).

exegetischen Mittel zu berücksichtigen: der Zusammenhang, das Vorausgehende und Nachfolgende, die Natur der Sache, verwandte und entgegengesetzte Stellen[1]). Dabei sind auch natürliche Kenntnisse nötig, da in der Schrift oft Beispiele aus der Natur zur Erläuterung göttlicher Eigenschaften dienen[2]). Doch ist der exegetisch-wissenschaftliche Apparat nicht hinreichend zur Schrifterklärung. Die Feststellung des Schriftsinnes ist nicht Sache des einzelnen, sondern Sache der Kirche. Die Schrift erfordert eine authentische Auslegung, die nicht subjektivem Ermessen überlassen sein darf. Das würde zur Zersplitterung und zum Irrtum führen[3]). Diese Auslegung liefert das kirchliche Lehramt, und zwar die Konzilien sowohl wie die päpstlichen Entscheidungen und die allgemeine Übereinstimmung der Väter[4]).

Der Schriftbeweis fußt, so können wir zusammenfassen, auf der dogmatischen Wahrheit, daß jedes Schriftwort von Gott unmittelbar verbürgt ist. Ist der inspirierte Text kritisch gesichert und der inspirierte Schriftsinn exegetisch festgestellt, so ergibt sich daraus die Folgerung, daß die gewonnene Wahrheit eine geoffenbarte Wahrheit ist. Das letzte Prädikat, das im Schriftbeweis nachzuweisen ist, bildet also die Tatsache des Geoffenbartseins. Alle Sätze, für die dieser Nachweis gelingt, sind göttlich verbürgt und können als eigentliche theologische Prinzipien in der theologischen Beweisführung Verwendung finden.

§ 2. Der Traditionsbeweis

Der Traditionsbegriff bedarf einer klärenden Vorbemerkung. Man verbindet mit dem Wort Tradition einen doppelten Sinn. Einmal gebraucht man es für den mündlich

---

[1]) In voce, inquiunt, ambigua licet e multis unumquodlibet significatum accipere. Minime gentium; sed antecedentia primum et consequentia spectanda sunt; deinde considerandum, quae natura rerum sit, quid cohereat, quid repugnet, multaque omnino alia, quae nos in 13. libro accuratius et exquisitius persequemur (l. IV, c. 5 [127 a]).

[2]) L. th. l. IX, c. 5 (257).

[3]) Aliter atque aliter alius atque alius interpretatur, ut pene quot homines, tot illinc sententiae erui posse videantur (l. VII, c. 3 [224 b]).

[4]) Die näheren Ausführungen bringen die späteren Bücher, besonders l. XII, c. 6 und l. VII, c. 3, concl. 5.

überlieferten Glaubens i n h a l t, also für ein objektives, materielles Moment (traditio objectiva = veritates traditae) und versteht darunter im weiteren Sinn alle von Gott geoffenbarten Wahrheiten mit Einschluß auch der in der Schrift enthaltenen Wahrheiten, im engeren Sinn die neben und außer der Schrift nur mündlich überlieferten Offenbarungswahrheiten, sodann bezeichnet man damit auch die diesen Glaubensinhalt vermittelnde und bestimmende Glaubens n o r m, also ein richtunggebendes, normatives Moment (traditio activa = principium tradens) und versteht darunter das lebendige, von Gott geleitete kirchliche Lehramt, das den Offenbarungsinhalt auctoritativ vorlegt und unfehlbar auslegt. Beide Auffassungen stehen in engem Zusammenhang, da einerseits die traditio objectiva tatsächlich nur durch traditio activa erkannt werden kann, während andererseits die traditio activa in der Glaubensverkündigung an die traditio objectiva gebunden ist. Beide trennen hieße einen lebendigen Zusammenhang zerreißen, sie identifizieren und verwechseln müßte zu unklarer Konfusion führen[1]).

Der locus traditionis des M. Cano hat die traditio objectiva zur Grundlage. In diesem Sinne ist sie ihm eine auf der gleichen Linie mit der Schrift stehende konstitutive Glaubensquelle[2]).

Das Vorhandensein von Offenbarungswahrheiten außer und neben der Schrift bildete damals eine wichtige Kontroverse zwischen Katholiken und Protestanten. Die Lutheraner lehnten jede Berufung auf mündlich überlieferte Offenbarungswahrheiten ab, für sie gab es nur eine Glaubensquelle, die Schrift: „scriptura sola[3])".

---

[1]) Vgl. J. F r a n z e l i n, Tractatus de divina traditione et scriptura, Romae 1870, 11—21; P o h l e, Kirchenlexikon, XI[2] 1938; J. A. M ö h l e r, Symbolik[13], Mainz 1904, 354 ff. u. 373 ff.

[2]) J o a c h i m B e r t h i e r (Tractatus de locis theologicis, Turin 1888, 14) hat den Begriff also umschrieben: Traditiones, quas hic accipimus non tamquam transmissionis organa, nec tamquam transmittendi actum, sed objective, tamquam complexum ipsum doctrinarum, quae ab ipsius Christi ore ab Apostolis Spir. s. dictante quasi per manus traditae, ad nos usque pervenerunt.

[3]) Die Formel sola scriptura hatte bei den Früheren, z. B. bei Ockham und Pierre d'Ailly, nicht ohne weiteres den Sinn einer Ablehnung aller mündlich überlieferten Offenbarungswahrheiten. Sie wollten nur den scharfen Unterschied betonen zwischen den von Christus geoffenbarten Wahrheiten und den nicht-

Dem gegenüber war es immer katholische Lehre, daß neben der Schrift — die Schrift begründend, erklärend und ergänzend — die mündliche Tradition das Offenbarungsgut an die Nachwelt übermittelt. Im christlichen Altertum hatten Irenäus und Tertullian besonders gegenüber den falschen Geheimtraditionen der Gnostiker die wahre apostolische Überlieferung zum Teil mit juristischer Schärfe verteidigt[1]). Später ist das Commonitorium des Vinzenz von Lerin der klassische Ausdruck für die katholische Glaubensüberzeugung geworden. In der Scholastik trat die Lehre von der Tradition, wenn es auch nicht zu einer eingehenden Behandlung derselben kam, doch gelegentlich mit aller Deutlichkeit zutage[2]). Die scharfe Formulierung und ausdrückliche Begründung der mündlichen Überlieferung brachte erst der Kampf gegen ihre ausdrückliche und klare Leugnung. Gegen Wiclif erhebt Thomas Waldensis den Vorwurf, daß er den christlichen Glauben zerspalte, da er nur den schriftlich fixierten Glaubensinhalt, nicht aber den von Christus und Paulus im allgemeinen Bewußtsein der Kirche überlieferten Glaubensinhalt gelten lassen wolle[3]). J. Fr. Picus de Mirandola tritt für die Tradition in seinem 6. theorema ein[4]), Latomus handelt von ihr in der ersten und zweiten seiner zur Bestimmung der Glaubenswahrheiten aufgestellten Regeln[5]), J. Fisher stellte sie als vierte doctrina seinem Werke voran[6]), Cochläus, Driedo, Pighius und Alfons de Castro vertei-

geoffenbarten Wahrheiten, besonders den kirchlichen Bestimmungen rechtlicher Art. Erst Wiclif und Luther nahmen den Ausdruck in einem die Tradition ausschließenden Sinn.

[1]) M. Winkler, Der Traditionsbegriff des Urchristentums bis Tertullian, München 1897.

[2]) Z. B. Thomas, S. Th. III, qu. 64, a. 2, ad 1: Et licet non sint omnia tradita in Scripturis, habet tamen ea Ecclesia ex familiari apostolorum traditione.

[3]) Quod capitanus eorum Wiclef fidem Christianorum in omni probatione sua dimidiat. Quia fidem scripturarum . . . admittit, sed ultra fidem scriptam fidem illam ecclesiae communis, quam Jesus Christus, quam etiam Apostolus Paulus tradebat non scriptam, negligit et postponit (Doctrinale antiquitatum fidei, praefatio, t. I, l. I, a II, c. 23, Venetiis 1571).

[4]) De fide et ordine credendi theoremata XXVI, Argentoraci 1506.

[5]) Jac. Latomus, De quaestionum generibus, quibus ecclesia certat intus et foris (Opera, Lovanii 1550, fol. 91 r).

[6]) Fisher, Assertionis lutheranae confutatio, 4., 9. u. 10. doctrina.

digen sie in eingehender Weise[1]). Die Definition des Tridentinums bedeutet deshalb nur die feierliche Formulierung einer uralten Glaubensüberzeugung. Ein eigenes Werk hat in dieser Zeit der Behandlung der Tradition Martin Perez de Ayala geweiht[2]).

Cano faßt die Beweise für die Tatsächlichkeit der Tradition kurz zusammen und gibt dann eine methodische Anleitung zur Auffindung der durch die Überlieferung gebotenen Glaubenswahrheiten.

Den Beweis für die Existenz einer mündlichen Überlieferung stellt Cano auf ein vierfaches Fundament. Das Vorhandensein der Tradition ergibt sich zunächst aus dem Bestehen der Kirche vor der schriftlichen Fixierung des Glaubens. Der Glaubensinhalt wurde anfangs unabhängig von der Schrift nur durch die mündliche Überlieferung vermittelt (1. fund.). Aber auch nach der Abfassung der Heiligen Schrift gibt es viele Wahrheiten, deren Glaubenscharakter feststeht, die aber in der Schrift nur undeutlich und unklar enthalten sind (2. fund.), oder die überhaupt nicht, auch nicht dunkel, in der Schrift ausgedrückt sind (3. fund.). Diese Wahrheiten können also nur aus der Tradition geschöpft sein (l. III, c. 3, p. 90 b ss.).

Als vierten Beweis führt Cano die inneren Gründe und die direkten Zeugnisse für die mündliche Überlieferung an. Eine mündliche Überlieferung der Glaubenslehre war äußerst zweckmäßig und angebracht. Das lebendige Wort ist dem toten Buchstaben an Kraft und Wirkung überlegen. Deshalb haben viele bedeutende Lehrer und Gesetzgeber die mündliche Überlieferung hochgehalten und geschätzt und die schriftliche Aufzeichnung ihrer Lehren zu verhindern versucht[3]). Auch Christus und die Apostel haben für viele

---

[1]) Cochläus, De auctoritate eccl. et script. l. I, c. 4, Köln 1525; Driedo, De script. et dogm. eccl. l. IV, c. 5, 241 a ss., Lovanii 1550; Alb. Pighius, Hierarchiae eccl. assertio l. I, c. 3 u. 4; Alf. de Castro, Adversus omnes haereses libri XIV, l. I, c. 5, Coloniae 1539.

[2]) De divinis, apostolicis atque ecclesiasticis traditionibus, Cöln 1549.

[3]) Cano verweist unter Berufung auf J. Fr. Picus de Mirandola auf die Pythagoreer, die ihre Lehren durch mündliche Weitergabe im Bewußtsein ihrer Schüler lebendig zu erhalten und so vor der Erstarrung toter Bücherweisheit zu bewahren suchten; er verweist auf Cicero, der die ungeschriebenen Gesetze nicht verdrängt

Offenbarungswahrheiten den Weg mündlicher Weitergabe der schriftlichen Aufzeichnung vorgezogen, einmal um sie vor Verunglimpfung durch die Heiden und Geringschätzung durch die große Menge des Volkes zu bewahren, sodann weil das lebendige Wort eine geheimnisvolle Kraft besitzt, die man nicht in den toten Buchstaben und das trockene Pergament bannen kann[1]). Nur die Tradition bewährt sich auch im Kampf gegen die Häretiker, die stets die Schrift für ihre Ansichten zu verdrehen wußten. Das richtige Verständnis der Schrift, auf die sich alle berufen, kann nur aus der Überlieferung geschöpft werden[2]). Es mußte ein Prüfstein in der Hand der Kirche bleiben, womit sie falsche und wahre Lehren untersuchen und den richtigen und falschen Schriftsinn unterscheiden konnte[3]).

All diese inneren Gründe sprechen für die Angemessenheit einer mündlichen Überlieferung. Für die Tatsächlichkeit derselben führt Cano direkte positive Zeugnisse an aus Schrift und Väterlehre (l. III, c. 3, p. 95).

Es gibt also Offenbarungswahrheiten, die nicht in den heiligen Büchern eingeschlossen sind, sondern mit dem frisch sprudelnden Strom des lebendigen Wortes zu uns gekommen sind. Die Frage ist nur — und darauf liegt, wie Cano betont, für die methodische Erfassung der Tradition als Glaubensquelle das Hauptgewicht —, auf welche Weise der Theologe die mündlich überlieferten Offenbarungswahrheiten als sol-

sehen wollte und besonders für die religiösen Wahrheiten die Familientraditionen hoch wertete (l. III, c. 3 [92]). Vgl. Pohle, Kirchenlex., XI² 940 ff.

[1]) Haec prima ratio est, cur Apostoli quaedam sine scripto traderent; nempe ne aut ab ethnicis sacra nostra irriderentur, aut vulgo etiam fidelium venirent in contemptum. Secunda est, quoniam habet nescio quid latentis energiae viva vox et . . . fortius sonat (l. III, c. 3 [93 a]). Qui evangelium omni ex parte in characteribus et membranis includunt, nihil illius verbo, nihil cordibus relinquentes, hi Evangelio multum adimunt et dignitatis et virium (ebd. 93 b). Ähnliche Ausdrücke nach Jer. 31, 33 kehren immer wieder, so bei Driedo, a. a. O. l. IV, c. 5 (3); Eck, a. a. O. l. loc.

[2]) Intelligentiam ergo scripturae sacrae discipulis suis viva voce tradiderunt (l. III, c. 3 [94 a]).

[3]) Et aequum erat ut aliquis quasi lydius lapsis in manu ecclesiae relinqueretur, quo falsas verasque doctrinas exploraret, verumque item scripturae sensum a falso discerneret (l. III, c. 3 [94 b]). Den Ausdruck „lydius lapsis" hatte zuerst Melanchthon für die Bibel gebraucht in seiner Schrift Contra J. Eckium defensio (C. R. I, 114) und er wurde dann damals oft wiederholt. Vgl. Sam. Berger, La bible au seizième siècle, Paris 1879, 72. Cano verwendet den Ausdruck bezeichnenderweise für die Tradition.

che erkennen könne[1]), damit er durch klare Scheidung von Wahrheit und Irrtum, Menschlichem und Göttlichem die Fehler der Pharisäer vermeide, eigene Erfindungen als göttliche Traditionen feilzubieten[2]). Cano gibt vier Wege an, die zur sicheren Feststellung der apostolischen Traditionen führen.

Den ersten Weg zeigt Augustin mit dem Satz: „Quod universa tenet ecclesia, nec conciliis institutum, sed semper retentum est, non nisi auctoritate Apostolica traditum rectissime creditur" (1. via [p. 95 b]). Wenn der Ursprung und der Anfang einer Tradition, so erklärt Cano, weder auf die Päpste noch auf die Konzilien zurückgeht, vielmehr bis in die apostolischen Zeiten sich zurückverfolgen läßt, so ist offenbar ihr apostolischer Ursprung erwiesen.

Ähnlich, aber bequemer ist der zweite Weg: „Si quod fidei dogma patres ab initio secundum suorum temporum successionem concordissime tenuerunt huiusque contrarium ut haereticum refutarunt, quod tamen e sacris literis non habetur, id . . . per Apostolicam traditionem habet Ecclesia" (2. via). Es sind also drei Bedingungen erforderlich, um eine Wahrheit auf diesem Weg als Inhalt der apostolischen Überlieferung zu kennzeichnen: eine ununterbrochene Zeugnisreihe dafür bis in die apostolische Zeit, die Betonung des Glaubenscharakters der betreffenden Wahrheit und der Nachweis, daß sie nicht in der Schrift enthalten ist.

Diese ersten beiden Wege gehen den Weg der direkten geschichtlichen Forschung, indem sie für eine Gewohnheit oder Wahrheit jede andere Ursprungsmöglichkeit ausschließen und positiv in zeitlichem Aufstieg bis zu der apostolischen Zeit direkte Zeugnisse des apostolischen Ursprungs feststellen.

[1]) His igitur cognitis, restat illud explicandum, ubi totius orationis cardo versatur, quonam modo Theologo constare possit, hoc aut illud dogma ab apostolis esse traditum (l. III, c. 4 [95 b]). Nach Gardeil (Revue des sciences phil. et théol. 1908, 276) ist gerade diese Feststellung eine heikle Sache: „matière délicate entre tous".

[2]) Non enim sumus ii, qui Pharisaeorum instar traditiones nostras velimus quasi divinas et Apostolicas venditare, sed ubique gentium cupimus, ut vera a falsis, ita ab humanis divina secernere (l. III, c. 4 [95 b]).

Dieser geschichtliche Weg ist aber schwierig und führt nur zum Ziel, wenn die historische Quellenlage günstig ist, sonst müssen die beiden anderen Wege gegangen werden. „Si quicquam est nunc in Ecclesia communi fidelium consensione probatum, quod tamen humana potestas efficere non potuit, id ex Apostolorum traditione necessario derivatum est" (3. via). Die Regel handelt wie die erste vor allem von kirchlichen Gewohnheiten und Einrichtungen[1]). Sie stützt sich auf das allgemeine kirchliche Bewußtsein der Gegenwart. Der Beweis schließt nur, wenn die Kirche als unfehlbar vorausgesetzt ist; wenn nämlich die unfehlbare Kirche eine Gewalt sich zuschreibt, so besitzt sie dieselbe auch; wenn nun diese Gewalt über jede menschliche Gewalt hinausreicht, so kann sie bloß durch göttliche Anordnung erklärt werden.

Was der dritte Weg aus dem Glauben des Volkes erschließt, das folgert der vierte Weg aus der kirchlichen Lehrverkündigung. Auch hier ist die kirchliche Unfehlbarkeit das Beweismedium für die Apostolizität einer Tradition. „Si viri ecclesiastici aliquod dogma, vel unam quamlibet consuetudinem uno ore testentur nos ab Apostolis accepisse, sine dubio certum argumentum est, ut ita esse credamus" (4. via [p. 97 b]).

Die ersten beiden Wege sind geschichtliche Beweise, die direkt und unmittelbar den historischen Weg bis zu den Aposteln hinauf zu verfolgen suchen und deshalb eine chronologisch möglichst vollständige Zeugnisreihe herstellen müssen; die beiden letzten Wege sind dogmatische Beweise, die ihre Beweiskraft erst aus der Unfehlbarkeit der Kirche schöpfen. Die nähere Erklärung dafür werden erst die loci über das kirchliche Lehramt und die Väter bringen. Damit zeigt sich klar der innere Zusammenhang, der die einzelnen loci verbindet.

Wie die Erschließung der in der Schrift eingeschlossenen Glaubenswahrheiten in ihrem vollen Verständnis selten

[1]) Der Beweis aus den kirchlichen Gewohnheiten wurde damals überhaupt stark betont. Vgl. J. Fisher (a. a. O. 10. doctrina); J. Fr. Picus de Mirandola (a. a. O. 6. theorema); Driedo (a. a. O. l. IV, c. 5 [4]).

allein auf rein exegetisch-philologischem Wege möglich ist, so ist auch die Feststellung der mündlich überlieferten Offenbarungswahrheiten selten auf rein geschichtlichem Wege zu erreichen. In beiden Fällen ist das kirchliche Lehramt das von Gott gesetzte Kriterium der Offenbarung. Bei der Tradition gilt das um so mehr, als, anders wie bei der Schrift, auch die geschichtlichen Erkenntnismittel aus der Betätigung des kirchlichen Lehramtes gewonnen sind. Da aber dennoch der exegetische und geschichtliche Weg für beide loci möglich und aus apologetisch-wissenschaftlichen Gründen auch nach der dogmatischen Sicherung noch zu erstreben ist[1]), so fällt ein Beweis aus der Schrift oder Tradition nicht ohne weiteres mit dem aus dem kirchlichen Lehramt zusammen.

Die apostolischen Traditionen sind verschiedener Art. Sie scheiden sich in moralische und dogmatische Traditionen, d. h. in solche, welche Gesetze, und solche, welche Wahrheiten vermitteln. Die Gesetze scheiden sich wieder in solche, die nur für eine gewisse Zeit, und solche, die für immer Geltung haben sollten. Sind es von Christus selbst gegebene Vorschriften, so sind sie der Gewalt der Kirche entzogen, handelt es sich um von den Aposteln erlassene Gesetze, so unterscheiden sie sich nicht wesentlich von späteren Kirchengesetzen. Für dogmatische Traditionen ist es gleichgültig, ob sie von Christus selbst oder vom Heiligen Geist durch die Apostel geoffenbart wurden, sie haben immer unveränderliche und unantastbare Beweiskraft[2]).

Cano hat sich nicht weiter darüber ausgesprochen, auf welche Weise die verschiedenen Arten der Traditionen zu erkennen seien. Die vier Wege, die zum Auffinden der Tradition dienen, geben eben auch direkt oder indirekt Aufschluß über den Charakter der Überlieferungen. Wenn eine überlieferte Wahrheit speziell als göttlich geoffenbarte Wahr-

[1]) Sed cavendum sane est, ne, si in argumentorum confutatione ad Ecclesiam tamquam in aram confugimus, rustici potius quam theologi esse videamur (l. II, c. 18 [77 a]).

[2]) Nam dogmata fidei sive Christus ipse per se Apostolis revelarit, seu Spir. s. post Christi ascensionem in coelum, mutari non possunt, sed firma haec in veritate manent (l. III, c. 5 [98 b]).

heit überliefert ist oder wenn eine kirchliche Gewalt ausdrücklich auf göttliche Anordnung sich stützt, so haben wir es mit göttlichen Offenbarungen zu tun und diese können als eigentliche theologische Prinzipien in der Theologie Verwendung finden.

Schrift und Traditionsbeweis haben also genau dasselbe Ziel, nämlich den Nachweis zu erbringen, daß gewisse Wahrheiten von Gott geoffenbart sind, nur daß einmal das göttlich inspirierte Schriftwort, das andere Mal die unter göttlicher Assistenz stehende mündliche Überlieferung für uns das Erkenntnismittel des Offenbarungsinhaltes ist; deshalb ist auch die Beweiskraft beidemal dieselbe, beidemal verbürgt durch die sich offenbarende göttliche Wahrheit selbst.

II. Der Beweis aus dem kirchlichen Lehramt

Die Scholastik hat über die kirchliche Lehrautorität theoretisch und systematisch nicht gehandelt. Die gläubige Anerkennung des kirchlichen Lehramtes, auch die Anerkennung der päpstlichen Unfehlbarkeit war in der Zeit der Scholastik eine selbstverständliche Voraussetzung, die von niemand angegriffen wurde, also auch von niemand verteidigt zu werden brauchte. Die Frage war noch nicht zu einem theologischen Problem geworden[1]).

Das änderte sich, als im ausgehenden Mittelalter immer heftiger die Angriffe gegen Kirche und kirchliche Gebundenheit einsetzten. Da bestätigte sich so recht das bekannte dogmengeschichtliche Gesetz, dem Turmel die Fassung gab: „La défense se règle sur l'attaque[2])." Der Kampf drehte sich weniger um die Fortdauer des kirchlichen Lehramtes und

---

[1]) Vgl. M. Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk, Regensburg 1903, 2 ff.; H. Liegard (L'Eglise enseignante, Rev. du clergé français, Juillet 1910, 8): „Cette soumission intellectuelle est un fait plutôt qu'une doctrine explicitement analysée." Ähnlich gesteht R. Seeberg, Dogmengeschichte III[3], Leipzig 1913, 511: „Diese Gedanken hatten also für weite Kreise die Kraft und die Schwäche des Dogmas. Ihnen galten sie für selbstverständlich." Eine allgemeine Theorie von der Kirche versuchte wohl zuerst Hugo von St. Amiens in De ecclesia et eius ministris (M. P. L. CXCII). Die Lehre des hl. Thomas ist zusammengestellt bei M. Grabmann (l. c.).

[2]) Jos. Turmel, Histoire de la théologie positive[4], Paris 1904, II, IX.

die kirchliche Unfehlbarkeit, die allgemein zugestanden wurden, als um das Subjekt der kirchlichen Lehrgewalt, vor allem um die Unfehlbarkeit des Papstes. Die Entwicklung, die das Dogma von der päpstlichen Unfehlbarkeit im Mittelalter genommen hat, ist ein deutlicher Beweis, wie eine im Glaubensbewußtsein der Kirche bereits klar ausgeprägte Lehre durch neuauftauchende Schwierigkeiten für einige Zeit verdunkelt werden kann, um dann zu desto klarerer Erkenntnis sich durchzuringen[1]).

Den zu Subjektivismus und Individualismus führenden Nominalismus als psychologische Voraussetzung[2]), die antipäpstliche Politik des Kaisers bzw. der französischen Könige als materielle Stütze, ein übertriebenes Armutsideal als begeisternde Devise, so kämpfte zu Beginn des vierzehnten Jahrhunderts eine Gruppe von streitbaren Theologen, die besonders am Hofe Ludwig des Bayern ein Zentrum gefunden hatten, gegen kirchliche und päpstliche Gewalt und untergrub systematisch die kirchliche Autorität. Galt der Angriff zunächst mehr der äußeren kirchenpolitischen und kirchenrechtlichen Machtstellung des erstarkten Papsttums, so konnte doch dabei auch die dogmatische Lehrgewalt der Kirche und des Papstes nicht unberührt bleiben.

Des Marsilius von Padua auf radikalster Demokratie aufgebauter Kirchenbegriff mußte notwendig zur Leugnung

[1]) Die Scholastik glaubte an die kirchliche und päpstliche Lehrgewalt und Unfehlbarkeit. Das beweist nicht bloß ihr kirchen- und papsttreues Verhalten, das bezeugen auch die deutlichen Bekenntnisse zur päpstlichen Unfehlbarkeit, die gerade in der unbeabsichtigten Selbstverständlichkeit, mit der sie gelegentlich eingestreut sind, um so gewichtiger und überzeugender wirken. Man vergleiche besonders die Verteidigungsschriften gegen die Griechen, z. B. Ratramnus, Contra Graecorum opposita Romanam ecclesiam infamantium l. IV, c. 8 (P. L. CXXI, 357); Anselm von Havelberg, Dialogi l. III, c. 5 (P. L. CLXXXVIII, 1213, 1215, 1225); Hugo Etherianus, De Haeresibus Graecorum l. III, c. 17 (P. L. CCII, 577). Dasselbe beweisen die Beteuerungen des Gehorsams gegen die römische Kirche, z. B. von Joachim Floris (vgl. Den.[11] 433). Die Beweise für den Glauben der Hochscholastik an die päpstliche Unfehlbarkeit erbringen die Schriften von P. Fidelis a Fauna (Seraphici Doctoris D. Bonaventurae de Romani pontificis primatu, Turin 1870); Th. Villanova (St. Bonaventura und das Papsttum, Bregenz 1902) und Fr. X. Leitner (Der hl. Thomas von Aquin über das unfehlbare Lehramt des Papstes, Freiburg 1872).

[2]) Auf den psychologischen Zusammenhang zwischen dem Nominalismus und der Ablehnung der kirchlichen Autorität hat M. Grabmann (Die Lehre des hl. Thomas von Aquin . . ., 44 ff.) aufmerksam gemacht. Vgl. auch Fr. Kropatschek, a. a. O. 314.

einer autoritativen, unfehlbaren Lehrgewalt führen. Die Einheit des Glaubens ruht auf der Heiligen Schrift[1]); die einheitliche Auslegung steht aber nicht dem Papste, sondern dem von der Gesamtheit der Gläubigen oder dem weltlichen Gesetzgeber berufenen, aus Klerikern und Laien bestehenden Generalkonzil zu[2]). Die Päpste können irren und haben geirrt[3]). Ockham beschäftigte sich besonders im ersten Teil seines Dialogus mit dem kirchlichen Lehramt und hat durch lange Abhandlungen die Gründe für und gegen die Unfehlbarkeit des Papstes, der Konzilien, der Gesamtkirche angeführt und die Widerlegung zu beiden Ansichten gegeben, ohne sich zu einer klaren Stellungnahme zu entschließen. So bleibt zum Schlusse nur das Gefühl, daß an allem gerückt und gerüttelt worden ist[4]); wenn Ockham an anderen Stellen den Glauben und einen blinden Gehorsam gegen die Kirche betont, so hat er damit dem Glauben einen schlechten Dienst erwiesen.

Diesen Angriffen gegenüber verteidigten die päpstlich gesinnten Theologen wie Augustinus Triumphus, Johann von Neapel, Hervaeus Natalis, Petrus de Palude, Alvarus Pelagius, Konrad von Megenberg u. a. den Primat und die volle Jurisdiktion des Papstes, ja teilweise — in das gegenteilige Extrem verfallend — eine potestas directa des Papstes in temporalibus. Über die päpstliche Unfehlbarkeit haben sie sich aber nicht immer zu klaren Ansichten durchzuringen vermocht[5]).

Eine ungeheuer praktische und alle Herzen bewegende Be-

---

[1]) Defensor pacis II, 19 (Melch. Goldast, Monarchia S. Romani imperii, Francofurti 1668, II 154—312).

[2]) Defensor pacis II, 20 u. 21 (Goldast, II 256 ss.), III, 2, concl. 2 und concl. 32—36 (Goldast, II 309 u. 311).

[3]) Kropatscheck, a. a. O. 292—297.

[4]) Vgl. Dialogus l. IV, c. 1—35 (Goldast 467—506).

[5]) Die meisten dieser Theologen rechnen mit der Möglichkeit, daß der Papst in Häresie fallen könne und vertreten die Ansicht, daß er dann ipso facto abgesetzt sei oder doch durch ein allgemeines Konzil abgesetzt werden könne, eine Ansicht, die bei Gratian eine mächtige Stütze hatte. Andererseits haben sie die Oberhoheit des Papstes über Kirche und Konzil stark betont. Den Ausgleich zwischen beiden Ansichten haben sie aber nicht immer in befriedigender Weise gefunden oder vielmehr überhaupt nicht gesucht. Daneben finden sich freilich auch klare und präzise Bekenntnisse zur päpstlichen Unfehlbarkeit. Vgl. den aus Hervaeus Natalis auf dem Vaticanum angeführten Text (Collectio Lacensis VII, 1708).

deutung gewann das Problem von der päpstlichen Lehrgewalt mit dem Ausbruch des großen abendländischen Schismas. Die Notwendigkeit einer raschen Lösung zur Beseitigung der allgemeinen Gewissensnot, das Hereinspielen von politischen Gründen und das Erwachen des nationalen Bewußtseins führten rasch zu einem fast vollen Sieg der schon von Ockham grundgelegten, von Konrad von Gelnhausen weiterausgebauten und klar formulierten konziliaren Theorie[1]).

Konrad von Gelnhausen, Heinrich von Langenstein, Petrus d'Ailly, Johann Gerson[2]), Nikolaus Clemanges zählen zu ihren einflußreichsten Vertretern; ja selbst treukirchlich gesinnte Männer wie Dionys der Kartäuser[3]) haben sich zu ihr bekannt. Durch diese Theorie wurde aber nicht bloß die Unfehlbarkeit des Papstes geleugnet, sondern vielfach auch der hierarchische Charakter der Kirche in Frage gestellt, da manche die unfehlbare Lehrgewalt der Gesamtheit der Gläubigen zuschrieben und auch die Teilnahme der Laien am Konzil forderten. Es war ein Kampf des niederen Klerus und des Laientums gegen die kirchliche Hierarchie[4]).

Mit dem scheinbaren Sieg der konziliaren Theorie setzte aber auch die gesunde Reaktion mit Macht ein und wurde durch das völlige Versagen des Konzilgedankens in Pisa und Basel kräftig gefördert[5]). Dabei kam es zur syste-

[1]) Aug. Kneer (Die Entstehung der konziliaren Theorie, Rom 1892) hat die Abhängigkeit der Epistola concilii pacis des Heinrich von Langenstein von der Epistola concordiae des Konrad von Gelnhausen nachgewiesen. Daß die Ideen des Konziliarismus bis in die Zeit Ludwig des Bayern, besonders auf Ockham zurückgehen, erweist K. Hirsch (Die Ausbildung der konziliaren Theorien im 14. Jahrhundert, Wien 1903) und W. Joh. Müller (Dietrich von Nieheim, Amsterdam 1908, 116).

[2]) Vgl. De auferibilitate papae (op. II 209); De unitate ecclesiastica (op. II 113); De potestate ecclesiastica et origine juris (op. II 225).

[3]) De auctoritate papae et concilii generalis, (Coloniae 1582, op. I fol. 327).

[4]) D'Ailly z. B. und Courtecuisse in De fide, Ecclesia, Romano Pontifice et concilio Generali (Gersonis, op. I 898) ziehen auch die Unfehlbarkeit des allgemeinen Konzils in Zweifel. Vgl. Seeberg, Dogmengeschichte, III 533. Gerson, der sich stark gegen die Laisierung der Konzilien eingesetzt hat, vertrat selbst den Parochianismus (op. II 250) und forderte auch für die Seelsorger die Stimmberechtigung auf dem Konzil. Die Konzilien in Konstanz und Basel mit dem Übergewicht der Doktoren und der Laien zeigen deutlich, wie die ganze Entwicklung auf die Demokratisierung und Laisierung der Kirche abzielte. Vgl. Denifle-Weiß, Luther und Luthertum, Mainz 1909, II 74 ff.

[5]) Für den Primat traten ein außer Joh. Torquemada besonders Heinrich Kalteisen, Johann von Montenegro, Joh. Nider.

matischen Ausbildung der Lehre von der Kirche und vom Primat in Joh. Torquemadas Summa de ecclesia. Darin ist der hierarchische Charakter der Kirche, die Lehrgewalt und die Unfehlbarkeit der Konzilien und des Papstes deutlich gelehrt[1]).

Freilich waren noch nicht alle Bedenken und Schwierigkeiten, wie sie besonders durch das unheilvolle Schisma aufgerollt worden waren, gelöst. Über die Tragweite und die Voraussetzungen der päpstlichen Unfehlbarkeit finden sich auch bei den päpstlich gesinnten Theologen noch unklare Vorstellungen und widerspruchsvolle Behauptungen. Besondere Schwierigkeiten machte die Vereinbarkeit der amtlichen Unfehlbarkeit und der persönlichen Irrtumsfähigkeit und Freiheit des Papstes, das Zusammenwirken von menschlicher Gewissenhaftigkeit und göttlicher Leitung bei den Entscheidungen und der Ausgleich zwischen der obersten Gewalt des Papstes und der Möglichkeit seiner Absetzung durch die Kirche bei Häresie[2]).

Die Leugnung des kirchlichen Lehramtes durch die Re-

---

[1]) Über den hierarchischen Charakter der Kirche handelt l. I, c. 69 und 79; l. II, c. 1 und 2; über den Primat des Papstes l. II, c. 5, 15, 35, 52, 65, 80, 93; über die Superiorität des Papstes über das Konzil l. III, c. 22, 28, 32, 37, 44, 51; 64; über seine Unfehlbarkeit l. II, c. 107, 108, 109.

[2]) Die durch das Schisma verursachte Unentschiedenheit und Unsicherheit zeigt sich z. B. deutlich bei J. Fr. Picus de Mirandola (De fide et ordine credendi theoremata XXVI, Argentoraci 1506), wo eingehend die Frage untersucht wird, was bei gegensätzlicher dogmatischer Stellungnahme des Papstes und des Konzils oder eines Konzils und der Gläubigen zu tun wäre und wie man sich gegen Entscheidungen während eines Schismas verhalten müsse. Ähnliche Unentschiedenheit zeigt bei diesen Fragen das wichtige Werk des Kardinals Jakobatius De Concilio (Romae 1538); vgl. besonders l. VI, a. 2. Sogar bei Torquemada, der l. II, c. 107—109 ganz klar die päpstliche Unfehlbarkeit verficht, und bei Antonin von Florenz, der in seiner Summa theologica (Verona 1749), l. IV, t. 8, c. 3 ebenfalls klar die Unfehlbarkeit des Papstes ausspricht, finden sich mißverständliche Stellen. Wenn z. B. Torquemada l. II, c. 112, ad 7 die aus der Möglichkeit der Häresie eines Papstes sich ergebenden Schwierigkeiten dadurch zu lösen sucht, daß ein häretischer Papst von der Kirche ausgeschlossen sei und deshalb bei Erlaß von häretischen Definitionen schon aufgehört habe Papst zu sein, so würde eine solche Lösung offenbar praktisch jede unfehlbare Entscheidung illusorisch machen; das gleiche gilt, wenn der hl. Antonin (III, tit. 22, c. 3) die Unfehlbarkeit von der Zustimmung eines Konzils oder der ganzen Kirche abhängig zu machen scheint. Schon Cano hat auf die Unstimmigkeiten bei Torquemada und ähnliche bei Thomas Waldensis aufmerksam gemacht (l. VI, c. 1 [185a]). Neuerdings hat Jos. Langen (Das vatikanische Dogma, 3. und 4. Teil, Bonn 1873 u. 1874) in tendenziöser Weise alle dergleichen mißverständlichen Stellen zusammengesucht.

formatoren stellte die Frage nach der Lehrgewalt und Unfehlbarkeit der Kirche und des Papstes in den Mittelpunkt des ganzen Streites. Es ist kaum ein Theologe, der sich am theologischen Kampfe beteiligte, welcher nicht auf diese prinzipiellen Fragen einging[1]). Viele haben die einschlägigen Fragen in eigenen Abhandlungen untersucht, so Sylvester Prierias in der Schrift „De iuridica et irrefragabile veritate Romanae ecclesiae Romanique pontificis[2])", so mit prägnanter Schärfe Joh. Eck, De primatu Romani pontificis[3]), so Joh. Fisher, Assertionis Lutheranae confutatio c. 25—29, so mit erschöpfender Gründlichkeit Alb. Pighius, Hierarchiae ecclesiae assertio[4]).

Mit gewohntem Geschick hat Cano das Problem aufgegriffen und mit Meisterschaft zu seiner gründlichen Lösung beigetragen. Er benützt die vorhandene Literatur, die Arbeiten von Eck, Pighius, Fisher, besonders die Traktate des Torquemada und Cajetan[5]). Er hat ihre Ausführungen vielfach ergänzt und zu einem geschlossenen systematischen Ganzen zusammengefaßt. Nicht alle Fragen über Kirche und Papsttum will er erschöpfen, sondern nur jene Gesichtspunkte hervorheben, die den auf dem kirchlichen Lehramt fußenden theologischen Beweis begründen und bedingen[6]).

Cano zerteilt den Beweis aus dem kirchlichen Lehramt auf drei loci.

---

[1]) Cochläus, De auctoritate ecclesiae et scripturae, l. I, c. 3; Driedo, De ecclesiasticis scripturis et dogmaticis, l. IV, c. 3; Alfons de Castro, Adversus haereses, l. I, c. 4, 6 u. 8.

[2]) Rocaberti, Bibliotheca Maxima pontificia, Rom 1698/99, XIX.

[3]) Ebd. XIV.

[4]) Es seien noch erwähnt: Joh. Faber, De primatu Petri et Romani Pontificis contra Lutherum (Rocaberti XIV 226); Contarini, De potestate pontificis.

[5]) Daß er Cajetan fleißig benützt habe, bemerkt Cano ausdrücklich: Quem nos correctione quadam adhibita potissimum secuti sumus (l. V, c. 5 [156 a]). Mit Anerkennung zitiert er seine beiden Traktate De auctoritate Papae et concilii und De ecclesiae Romanae primatu, aber er tadelt seinen unklaren, dunklen Stil: Quia ... vel ob styli quasi ingenitam obscuritatem, vel ob id forsitan, quod minus attente a plerisque legitur, nihil omnino etiamnum viris doctis et ingeniosis persuasit, oportebit nos de rebus eisdem iterum disputare (l. VI, c. 4 [191 a]).

[6]) Illud autem est huius institutae scriptionis ac temporis, de Ecclesiae auctoritate in fidei judicio disserere atque adeo id docere breviter, an ex fidelium communi sensu firma duci argumenta possint ad dogmata Theologiae comprobanda (l. IV, c. 1 [107 a]). Ähnlich l. VI, c. 1 (183 a): Sed non ego persequar quaestiones infinitas de Romani pontificis potestate: tantum de auctoritate dogmatum videamus.

§ 1. Auctoritas ecclesiae catholicae

An die Spitze seines vierten Buches stellt Cano eine grundlegende Erörterung über die Sichtbarkeit der Kirche (c. 2 u. 3). Nur in einer sichtbaren Körperschaft ist eine sichtbare, nicht anfechtbare Autorität möglich. Die Kirche ist die collectio catholicorum[1]), zu ihr gehören „illi omnes, qui a baptismo Christi characterem habent, nisi post haeresim exteriorem publico ecclesiae judicio fuerint excisi[2])." Damit ist eine zu weite Ausdehnung der kirchlichen Gemeinschaft abgelehnt, aber auch jede rigoristische Beschränkung derselben. Die Kirche ist eine äußere Rechtsanstalt, deren Mitgliedschaft man durch innere Gesinnung oder seelische Verfassung weder erwerben noch verlieren kann[3]). Wer deshalb mit den Donatisten, Katharern und Wiedertäufern jede menschliche Schwachheit von der Kirche ausschließt, wer mit Wiclif und Hus nur die Prädestinierten zur Kirche rechnet, wer mit den Lutheranern nur Gerechte in der Kirche zuläßt[4]), der verkennt gründlichst den Charakter der katholischen Kirche als sichtbarer Rechtsanstalt, der nimmt den kirchlichen Gesetzen und Vorschriften alle Kraft[5]), der macht die für die Sünder bestimmten kirchlichen Sakramente zwecklos[6]), der setzt sich in Widerspruch mit vielen Aussprüchen der Schrift (1 Joh. 1, 8; Matth. 6, 12; Hebr. 5, 1 usw.), besonders mit vielen Parabeln des Herrn, nach denen Gerechte und Sünder, Gerettete und Verlorene, gute und unnütze Knechte, Weizen und Unkraut in der Kirche sich zusammenfinden[7]).

---

[1]) Nach Nikolaus I. (c. 8 de consecr. D. I.).

[2]) l. IV, c. 2 (113 b).

[3]) Quemadmodum Ecclesia, hoc est, Respublica Christiana, non interiore solum fide constituitur, sed baptismi etiam exteriore sacramento; sic eius partes non interior modo infidelitas, sed schisma, externique judicii divisio separat (l. IV, c. 2 [113 b]).

[4]) l. IV, c. 3. Cano verweist auf die Verurteilung des Wiclif und Hus auf dem Konstanzer Konzil (vgl. Den. 588 u. 627 ff.).

[5]) Ita fiet, ut Ecclesiae ac Conciliorum dogmata ambigua sint omnia et leges cunctae imbecilles (l. IV, c. 3 [116 a]).

[6]) l. IV, c. 3 (117 b).

[7]) l. IV. c. 3 (116 b u. 117 a). Cano, der nur „summatim" die Widerlegung dieser Irrtümer bringen will, verweist auf andere katholische Autoren. Vgl. Driedo, a. a. O. l. IV, c. 2 (2) und Pighius, a. a. O. l. II, c. 1.

Von dieser sichtbaren Kirche, nicht von irgendeinem Idealbild, wie es unter sterblichen Menschen nicht möglich ist, behauptet Cano die Irrtumslosigkeit, die er in immer genauerer Determination in vier Conclusionen näher bestimmt. Die Kirche ist irrtumslos, und zwar nicht bloß in dem Sinn, daß sie den Glauben nie völlig verlieren kann (1. concl.: ecclesiae fides deficere non potest l. IV, c. 3 [118 b]), sondern auch in dem Sinn, daß jedes einzelne Dogma, das sie glaubt oder zu glauben vorlegt, irrtumslos und wahr ist (2. concl.: ecclesia in credendo errare non potest [119 b])[1]). Jeder Irrtum, auch der schuldlose Irrtum der Kirche in irgendeiner Glaubenslehre, würde die glänzenden Verheißungen Christi (Joh. 14, 16 u. 26; Matth. 28, 20; Eph. 4, 4; 1 Tim. 3, 15) Lügen strafen und die kirchliche Unfehlbarkeit nutzlos machen[2]). Dabei darf diese Unfehlbarkeit nicht etwa bloß als eine Prärogative der Urkirche gefaßt werden, sie kommt vielmehr auch der Kirche der Jetztzeit und der Kirche der Zukunft zu (3. concl. [122]). Endlich findet sich die unfehlbare Wahrheit nicht bloß bei der Gesamtheit der Gläubigen, sondern ebenso bei der Gesamtheit der Lehrer und Hirten (4. concl.), mit anderen Worten, für die Unfehlbarkeit einer Lehre bürgt nicht bloß das Glaubensbewußtsein der Ecclesia discens, sondern ebenso die Glaubensverkündigung der ecclesia docens[3]). Das ist ja die Aufgabe der kirchlichen Lehrer und Hirten, das wankelmütige Volk im Glauben zu unterrichten und ihm Führer zu sein, damit es nicht wie Kinder hin und her getrieben werde von jeder Lehre (Eph. 4, 14). Ihr Irrtum würde den Irrtum des Volkes, das ja zum Gehorsam verpflichtet ist, zur notwendigen Folge

---

[1]) Diese conclusio richtet sich gegen die Abschwächung der kirchlichen infallibilitas im Sinne einer bloßen infallibilitas finalis oder indefectibilitas: non solum in eo sensu, ut ecclesiae catholicae fides deficiat nunquam, sed in eo etiam, ut nihil ipsa credere aut docere possit, quod sit verae fidei contrarium (l. IV, c. 4 [121 a]). Ähnlich 119 b.

[2]) l. IV, c. 4 (121 a).

[3]) Cano stellt die These auf: Pastores ac doctores omnes a fide nunquam posse aberrare contendimus (l. IV, c. 4 [122 b]). Dem Beweis dieses Satzes widmet er die Kap. V und VI. Unter den Lehrern der Kirche will Cano hier nur die mit kirchlicher Lehrgewalt ausgerüsteten Hirten verstanden haben: In utrarumque rerum decretis ac legibus nec vulgus nec sapientes omnes locum habent, sed ii tantum, qui sint ecclesiae pastores (l. IV, c. 6 [142 a]).

haben[1]). Den Lehrern gelten die Verheißungen Christi, bei ihnen liegt die Entscheidung in allen Streitfragen, nicht beim Volke[2]). Damit hat Cano den hierarchischen Charakter der Kirche wieder stark betont, wie ihn besonders der hl. Thomas[3]) schon klar hervorgehoben hatte. Die Unfehlbarkeit der kirchlichen Lehre ist nicht von der Zustimmung des Volkes abhängig und wird nicht erst durch sie gewährleistet, sondern umgekehrt die Ecclesia docens bewirkt den irrtumslosen Glauben des christlichen Volkes, oder wie man es kurz auszudrücken pflegt, dem Magisterium kommt die Unfehlbarkeit active, dem christlichen Volke passive zu[4]).

Die Irrtumslosigkeit einer kirchlichen Lehre kann somit sowohl aus der allgemeinen Glaubensüberzeugung der Christenheit als auch aus der übereinstimmenden Verkündigung der kirchlichen Hirten gefolgert werden. Den Nachweis für die Allgemeinheit des Glaubens, bzw. der Lehre für bestimmte Sätze zu erbringen, das ist die Aufgabe des Beweises aus der auctoritas ecclesiae catholicae. Dieser Nachweis ist mehr Sache des klugen Urteils als einer langwierigen Untersuchung[5]). Dabei ist nicht eine mathematische Vollständigkeit für den Erweis der Allgemeinheit notwendig; es brauchen nicht alle einzelnen befragt werden, was ebenso unmöglich wie lächerlich wäre[6]). Bei allgemein wichtigen und aktuellen Fragen wird sich der Glaube der Gesamtheit meist spontan kundgeben[7]), bei schwierigen und dem Volke nicht leicht faßbaren Glaubenslehren wird man nur die Überzeugung der Lehrer und Hirten zu erforschen haben[8]).

[1]) Quare sacerdotum omnium error totius erit error ecclesiae (l. IV, c. 4 [123 a]). Si oculus est malus, nonne et corpus tenebrosum erit (l. IV, c. 4 [123 b]).

[2]) l. IV, c. 4 (123 b). Das hat Cano mit Nachdruck auch im 6. Kapitel betont (142 a): Populus quasi de tribunali sententiam dicere nec debet nec vero potest, quoniam . . . ligandi, solvendi, judicandique potestas in singulis fidelibus non est, sed in Ecclesiae praefectis atque pastoribus.

[3]) Vgl. Reg. Schultes, Fides implicita, Regensburg 1920, 101; M. Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas von Aquin . . ., 45 f.

[4]) De Groot, Summa apologetica[3], Regensburg 1906, 296.

[5]) Nam quae sit fidelium singulorum (sententia), neque arte aliqua nec diligentia et inquisitione perpenditur, sed quodam quasi prudentiae sensu (l. XII, c. 10 [387 a]).

[6]) Non dico autem, ut seorsum rogentur singuli, quod et permolestum esset et oppido quam ridiculum (l. IV, c. 4 [141 b]).

[7]) . . . singulorum fidem in huiusmodi rebus statim sese prodere (ebd.).

[8]) l. IV, c. 4 (141 b) und l. XII, c. 10 (387 a).

Ist die Allgemeinheit einer kirchlichen Glaubensüberzeugung oder Glaubensverkündigung erwiesen, so folgt daraus die Irrtumslosigkeit dieser Überzeugung. Eine weitere Bedingung, etwa die Schriftgemäßheit als Voraussetzung für die Unfehlbarkeit des kirchlichen Glaubens zu fordern, wie Calvin und Bucer meinen, lehnt Cano entschieden ab. Das würde zur alten Unsicherheit zurückführen[1]).

§ 2. Auctoritas conciliorum

Von größerer Bedeutung für den theologischen Beweis als das ordentliche Lehramt ist dessen feierliche, außerordentliche Betätigung durch die Konzilien und päpstlichen Kathedralentscheidungen.

Auf den Konzilien haben die Bischöfe des Erdkreises in Zeiten, wo die dogmengeschichtlichen Wogen besonders hoch schlugen oder die Gefahr der Häresie besonders drangvoll war, die katholische Lehre in feierlichen Kundgebungen, im Bewußtsein ihrer gottgegebenen Autorität, aber auch mit Aufwand von viel Gelehrsamkeit und tiefem religiösem Ernst für die Christenheit festgelegt. Kein Wunder, daß die Konzilien ragenden Marksteinen gleichen, die den Weg der kirchlichen Lehrentwicklung bezeichnen. Mehr denn je galt es inmitten all der Irrungen der Reformationszeit Ausschau zu halten nach diesen sicheren Marksteinen, an denen sich der theologische Beweis orientieren konnte und die ihm ebenso dogmatische Festigkeit wie apologetische Eindringlichkeit verliehen[2]). Der dogmatischen Sicherung und methodischen Klärung des aus den Konzilien zu gewinnenden theologischen Beweises gilt das fünfte Buch der loci theologici[3]).

[1]) Nihil igitur afferunt, qui Ecclesiae auctoritatem non absolute, sed ex conditione ponunt (l. IV, c. 4 [121 b]).

[2]) Damals wurden die ersten Konziliensammlungen hergestellt von Merlin (1524—1525) und von Crabbe (1538), vgl. C. J. Hefele, Konziliengeschichte, Freiburg 1872, I 75.

[3]) Cano begründet es eigens, daß er die Konzilien vor der päpstlichen Lehrgewalt anführe. Er gesteht, daß nach der Natur der Sache die päpstliche Unfehlbarkeit vor den Konzilien zu behandeln wäre, da der Papst ohne die Konzilien unfehlbar sei, nicht aber umgekehrt. Aber methodische Erwägungen zwingen, vom Bekannten zum weniger Bekannten fortzuschreiten und so zugunsten der logischen Anordnung die ontologische umzukehren. Nos humani ingenii habita ratione naturae ordinem saepe negligere (l. VI, c. 2 [185 b]).

Die Frage, die Cano zu beantworten hat, lautet: Welchen Konzilsentscheidungen kommt unfehlbare Gewißheit zu?

Zunächst beschäftigt sich Cano mit der Zusammensetzung und den verschiedenen Arten der Konzilien, um dann in ganz bestimmten Regeln die verschiedenen Möglichkeiten in ihrer Beziehung zur Unfehlbarkeit charakterisieren zu können.

Cano wehrt sich vor allem mit Entschiedenheit gegen die „unerhörte" Forderung der Lutheraner, daß auch Laien zum Konzil zugelassen werden müßten[1]). Diese Forderung scheitert nach Cano, abgesehen von ihrer praktischen Unmöglichkeit, an ihrer absoluten Zweckwidrigkeit und an den schlimmen Wirkungen, die sie auslösen müßte. Sie würde jede vernünftige Behandlung der Glaubensfragen dem lärmenden Übergewicht der breiten Massen opfern[2]). Wie in politischen Angelegenheiten, so muß auch in Glaubensfragen das Volk sich der gewissenhaften Leitung durch die Obrigkeit überlassen. Wenn man die Forderung dahin abmildern wollte, daß wenigstens fromme und gebildete Laien Zutritt zum Konzil erhalten sollten, und zwar mit mehr Recht als unwissende und gottlose Bischöfe, so verkennt man damit die der Kirche von Christus gesetzte Anlage und Verfassung[3]). Der Ausschluß des Laientums von der kirchlichen Lehrgewalt ist in der Schrift klar grundgelegt und ergibt sich aus der Schlüsselgewalt der Bischöfe und der seit den Väterzeiten geübten Praxis. Auch das Priesteramt allein gibt noch kein Anrecht auf Teilnahme am Konzil, sondern erst das Hirtenamt. Nur die Bischöfe, und zwar nur die Bischöfe mit kirchlicher Jurisdiktionsgewalt, mit Ausschluß der Weihbischöfe[4]), haben Anspruch auf die Berufung zum Konzil und

[1]) Dieser demokratische Konzilsbegriff war keine Errungenschaft der Lutheraner. Er war schon bei Ockham und Marsilius von Padua gegeben und hatte sich auf den Konzilien von Konstanz und Basel ausgewirkt. Luther hatte das Recht der Laien auf Teilnahme am Konzil öfters verlangt und seit dem Reichstag zu Nürnberg 1522/23 immer wieder gefordert: „Frei christlich Concilium in deutschen Landen." Vgl. J. Marx, Lehrbuch der Kirchengeschichte[4], Trier 1908, 672.

[2]) l. V, c. 2 (146 a).

[3]) Non intelligunt, qualis sit reipublicae Christianae facies et forma a Christo instituta (l. IV, c. 2 [146 b]).

[4]) Cano hält diese Frage für nicht ganz spruchreif: nisi me opinio fallit (l. V, c. 2 [148 a]). Die Frage wurde auf dem vatikanischen Konzil angeschnitten,

entscheidende Stimme; denn die Aufgabe eines Konzils liegt nicht in der Sphäre der Weihegewalt, sondern in der der Jurisdiktionsgewalt[1]).

Cano unterscheidet drei Arten von Synoden: Generalsynoden, Provinzialsynoden und — wie er als dritte Gruppe der Einteilung Gratians[2]) angefügt wissen will — Episkopalsynoden. Ein Generalkonzil setzt die Berufung sämtlicher christlichen Bischöfe voraus, aber nicht auch die tatsächliche Teilnahme aller; auch das Fernbleiben einiger Provinzen beeinträchtigt noch nicht den ökumenischen Charakter eines Konzils, sonst müßte man ja die vier ersten Konzilien aus der Reihe der allgemeinen Synoden streichen. Immerhin muß die Zahl der erschienenen Bischöfe so groß und das Gebiet, das sie vertreten, so umfassend sein, daß das Konzil als Repräsentation der Gesamtkirche gelten kann[3]).

Die Provinzialkonzilien sind die vom Metropoliten berufenen Versammlungen der Bischöfe einer Provinz, die Episkopalsynoden die vom Bischof veranstalteten Versammlungen der Priester seiner Diözese.

Für die Unfehlbarkeit all dieser Konzilien ohne Unterschied ist es nun von einschneidender Bedeutung, ob sie vom Papst bestätigt worden sind oder nicht[4]). Daraus ergeben sich verschiedene Möglichkeiten für die Beurteilung der Unfehlbarkeit der Konzilien, für die Cano folgende Regeln aufstellt:

---

aber nicht entschieden. Vgl. Ganderath-Kirch, Geschichte des vatikanischen Konzils, Freiburg 1903, I 90 ff. Man nahm gewöhnlich an, daß die Titularbischöfe nicht berufen werden müßten, daß sie aber, wenn berufen, stimmberechtigt seien. Hefele, Konziliengeschichte, I 17. Das ist auch die Auffassung des C. J. C. c. 223. — Cano war überhaupt den Weihbischöfen nicht gewogen und hielt sie für überflüssig: „nam et sine causa in Ecclesia sunt" (l. V, c. 2 [148]). Schlechte Bischöfe dagegen verlieren nicht ihre Jurisdiktion, also auch nicht ihr Stimmrecht (ebd.).

[1]) Totum quippe Ecclesiastici Concilii negotium non ordinis, sed jurisdictionis potestate transigitur (l. V, c. 2 [148 a]).

[2]) c. 2, D 3. Die Einteilung Canos findet sich schon bei Torquemada (a. a. O. l. III, c. 3); Jacobatius (De concilio l. I, a. 1) fügt als vierte Gruppe die Ordenssynoden dazu; Pighius (a. a. O. l. VI, c. 2) nimmt Generalkonzilien, Provinzialkonzilien und als dritte Gruppe ein Zwischenglied, das an Ausdehnung die Provinzialsynoden übersteigt und doch keinen allgemeinen Charakter hat.

[3]) l. V, c. 3 (149 b).

[4]) l. V, c. 3 (150 a).

1) Ein Generalkonzil ohne päpstliche Berufung und Bestätigung kann im Glauben irren (1. concl. l. V, c. 4 [150 a]). Solche Konzilien wurden immer von der Kirche abgelehnt und die Geschichte bestätigt, daß sie nicht bloß geirrt, sondern oft verderblich gewirkt haben[1]).
2) Ein Generalkonzil kann, auch wenn es vom Papst berufen wurde, im Glauben irren (2. concl. [151 a]). Die Bestätigung hiefür liefern das zweite Konzil von Ephesus, das zwar von Leo I. berufen war, aber doch der Häresie verfiel, und das Konzil von Basel, das trotz der Berufung durch Papst Eugen IV. bezüglich der Superiorität des Konzils über den Papst geirrt hat[2]).
3) Ein vom Papst bestätigtes Konzil bietet unfehlbare Gewähr für die katholischen Glaubenswahrheiten (3. concl. [151 b]). Diesem Satz kommt Glaubensgewißheit zu. Wer ihn anzweifelt, der stürzt das zum guten Teil auf den Konzilsentscheidungen ruhende dogmatische Lehrgebäude ein und benimmt der Kirche überhaupt jede Möglichkeit einer definitiven Entscheidung. Ein Irrtum solcher Synoden müßte den Irrtum des ganzen Volkes zur Folge haben, wenn dasselbe sich den Konzilsentscheidungen unterordnen muß, oder die Vernichtung der kirchlichen Lehrautorität bedeuten, wenn die Gläubigen die Konzilsentscheidungen ablehnen können[3]).

Mit diesen drei klaren Sätzen hat Cano mit aller Deutlichkeit ebenso die Überspannung des Konzilsgedankens durch die Konziliaristen wie die Untergrabung der Konzilsautorität

[1]) Ejusmodi Concilia non solum infirma in Ecclesia fuere semper ad fidem veritatis faciendam, sed conventicula propemodum fuere iniquitatis, et tristes atque adeo exitiales exitus habuerunt (l. V, c. 4 (150 b).

[2]) Cano gibt seine Ansicht über die dogmatische Beweiskraft der Konzilsbeschlüsse von Konstanz und Basel l. V, c. 6, ad 8 u. 9 (179 b bis 181 a): Das Konzil von Konstanz hatte bei Definition der Superiorität der Konzilien keinen ökumenischen Charakter, da es ohne rechtmäßiges Haupt war. Die Bestätigung durch Martin V. galt nur den Glaubensdekreten. (Nach Cajetan, De auctoritate Papae et Concilii c. 8; Rocaberti, XIX 456 ss.; Pighius, a. a. O. l. VI, c. 2 u. 5). Das Konzil von Basel wurde rechtmäßig eröffnet, aber nicht rechtmäßig weitergeführt; die Bestätigung durch Eugen IV. galt nicht den einzelnen Beschlüssen, sondern nur dem rechtmäßigen Fortbestand des Konzils. Deshalb können die Beschlüsse von der Superiorität des Konzils (sess. 2) nicht unfehlbar sein.

[3]) l. V, c. 4 (151 b).

durch die Lutheraner abgewiesen. Die päpstliche Bestätigung ist die unerläßliche Voraussetzung, aber auch die sichere Garantie für die Unfehlbarkeit der Konzilsdekrete[1]).

Von nur theoretischer Bedeutung und daher von Cano nur als eine Art Anhang gestreift ist die Untersuchung, die im Zusammenhang steht mit der damals so heiß umstrittenen Frage nach dem Ursprung der bischöflichen Gewalt[2]), ob unter diesen Umständen die Bischöfe auf dem Konzil als wirkliche Richter oder bloß als Berater der Glaubensfragen zu betrachten sind. Aus der Tatsache, daß nach alter kirchlicher Gewohnheit nur allein Bischöfe Sitz und entscheidende Stimme im Konzil haben, schließt Cano, daß sie dabei eine auktoritative Lehrentscheidung treffen[3]).

Die nächsten drei Conclusionen gelten den Provinzialkonzilien, die letzten zwei den Episkopalsynoden.

4) Ein Provinzialkonzil ohne päpstliche Bestätigung kann irren (4. concl. [152 b]). Der Beweis für die zweite concl. schließt hier a fortiori.

5) Ein vom Papst bestätigtes Provinzialkonzil ist unfehlbar

---

[1]) Das Konzil hat ja seine Autorität über die ganze Kirche vom Papst. Nur in einem Fall kann es aus eigener Machtvollkommenheit eine Entscheidung treffen, wenn es gilt, einen häretischen Papst abzusetzen oder im Fall eines Schismas den richtigen Papst zu bestimmen oder neu zu wählen. So auch Torquemada, Jacobatius, Cajetan usw. Pighius erkennt eine selbständige Autorität eines Konzils nur im Fall eines Schismas an zur Feststellung einer zweifelhaften Papstwahl, nicht aber zur Absetzung eines häretischen Papstes (a. a. O. l. VI, c. 18).

Für den Glaubensbestand der Kirche ist nach Cano die Unfehlbarkeit der Konzilien ohne päpstliche Bestätigung nicht notwendig und daher auch nicht gegeben: Sicut Deus non deficit in necessariis ita non abundat in surperfluis. Deshalb ist für alle Glaubensdekrete die päpstliche Bestätigung, wenigstens die nachträgliche, erforderlich.

[2]) Auf dem Konzil von Trient wurde diese Frage viel erörtert in der Kontroverse über den Rechtsgrund der bischöflichen Residenzpflicht, ohne daß man zu einem abschließenden Urteil sich entschloß. Lainez, Salmeron, Catharinus vertraten das strenge Papalsystem, während die Spanier, z. B. Dom. Soto, Carranza, Alfons de Castro, die bischöfliche Jurisdiktionsgewalt unmittelbar aus dem jus divinum ableiteten. Vgl. B. Carranza, Controversia de necessaria residentia personali episcoporum, Venetiis 1547; Ambr. Catharinus, Tractatio quaestionis, quo jure episcoporum residentia debeatur, Venetiis 1547; Dom. Soto, Apologia, Venetiis 1547. Vgl. J. Schweitzer, Ambr. Catharinus Politus, Münster 1910. In neuerer Zeit ist besonders Straub (De Ecclesia Christi, Freiburg 1912, Thesis XXII) für das strengere Papalsystem eingetreten.

[3]) Cum igitur Ecclesiae perpetuo usu soli pastores in concilio sedeant, consequens fit, censores eos esse non modo consultores (l. V, c. 5 [159 b]).

(5. concl. [153a]). Auf diese Weise wurden viele Häresien verurteilt, da es unmöglich ist, immer allgemeine Konzilien zu berufen. Damit will Cano nicht behaupten, daß die Provinzialkonzilien eigene Träger der Unfehlbarkeit seien, da er als innersten Grund ihrer Irrtumslosigkeit die päpstliche Unfehlbarkeit angibt[1]).

6) Aus Provinzialkonzilien ohne päpstliche Bestätigung lassen sich Wahrscheinlichkeitsbeweise führen (6. concl. [154 a]). Das ergibt sich einmal aus der Tatsache, daß nur fünf oder sechs solcher Synoden tatsächlich geirrt haben, sodann weil ihnen durch die ausdrückliche oder stillschweigende Zustimmung der Kirche erhöhte Beweiskraft erwächst.

7) Die bischöflichen Synoden mit päpstlicher Bestätigung liefern in Glaubenssachen sichere Beweise (7. concl. [154 a]).

8) Diözesansynoden ohne päpstliche Bestätigung haben eine wahrscheinliche, aber keine sichere Beweiskraft (8. concl. [154 b]). Der Beweis für diese zwei Sätze ergibt sich analog wie für die 5. und 6. concl.

Der Nachweis der päpstlichen Bestätigung für ein Konzil ist also eine Kernfrage unseres locus theologicus. Diesem Punkt sucht Cano deshalb noch eine schärfere Bestimmtheit zu geben, indem er die Frage aufwirft, ob die Anwesenheit von päpstlichen Gesandten oder die Bestätigung eines Konzils durch dieselben als Bestätigung durch den Papst gelten darf[2]). Cano beantwortet diese Frage negativ. Der Papst kann seine Unfehlbarkeit nicht auf seine Legaten übertragen, da sie eine ganz persönliche Auszeichnung ist. Ein Konzil wird also erst unfehlbar durch die Bestätigung durch den Papst selbst.

Auf Grund der von Cano gezeichneten Linien wird es möglich sein, im einzelnen Falle festzustellen, ob bei einem

[1]) Summus pontifex, ut sequenti loco demonstrabitur, in fidei judicio errare non potest. Conciliorum ergo provincialium decreta ad fidem pertinentia firma et certa sunt, si a Romano Pontifice confirmentur (l. V, c. 4 [153 b]).

[2]) Diese Frage behandelt auch Alfons de Castro, De iusta Haereticorum punitione, l. I, c. 6 und entscheidet sie auch in negativem Sinn.

Konzil die Bedingungen für seine Unfehlbarkeit in bezug auf seine Zusammensetzung und seine Bestätigung erfüllt sind. Damit ist aber nur der erste Teil des Beweises erledigt. Denn wenn auch ein Konzil rechtmäßig gefeiert und päpstlich bestätigt ist, so sind doch nicht alle seine Verhandlungen schon irrtumslos[1]). Manchmal will nämlich ein Konzil nur die Wahrscheinlichkeit einer Meinung aussprechen, manchmal will es noch nicht definitiv entscheiden; ein Konzil ist aber nur unfehlbar, wenn es eine unfehlbare Entscheidung treffen will. Soll nun nicht jede Konzilsentscheidung zweifelhaft sein, so müssen klare Kennzeichen angegeben werden, aus denen geschlossen werden kann, daß es sich um unfehlbare Definitionen handelt.

Um eine definitive, unfehlbare Entscheidung handelt es sich, wenn die Konzilsentscheidung allgemein verpflichtenden und endgültigen Charakter trägt. Das Konzil muß sich an die ganze Kirche wenden und die ganze Kirche zur gläubigen Hinnahme verpflichten wollen. Die Unfehlbarkeit ist dem kirchlichen Lehramt nur für die ganze Kirche, nicht im Interesse von einzelnen verliehen. Konzilsentscheidungen, die nur an einzelne Kirchen sich richten, können nicht als unfehlbare Grundlage für den theologischen Beweis dienen[2]).

Sind diese Bedingungen gegeben, so steht die Unfehlbarkeit einer Entscheidung fest, aber noch nicht auch der Glaubenscharakter derselben. Die unfehlbaren Entscheidungen eines Konzils sind nämlich von verschiedener Art, je nachdem die Kirche eine Wahrheit als geoffenbarte Wahrheit vorlegt, oder als einen mit der Offenbarung zusammenhängenden Satz durch ihre Autorität garantiert. Im ersten Falle verbürgt die kirchliche Entscheidung die unfehlbare Vorlage der Glaubenswahrheit, den Inhalt derselben verbürgt aber Gottes Autorität selbst. Sie ist also mit göttlichem Glauben hinzunehmen. Alle anderen kirchlichen

[1]) Non enim in singulis Spiritus sanctus conciliis assistit (l. V, c. 5 [165 a]). Non sat esse, ut Conciliorum et Pontificum judicia firma esse credantur, in divino officio publice a tota etiam ecclesia celebrari (l. V, c. 5 [165 b]).

[2]) l. V, c. 5 (166 a).

Entscheidungen ruhen nur auf der kirchlichen Autorität und verlangen den der Kirche geschuldeten Glauben[1]).

Es ist also notwendig, festzustellen, ob es sich bei den einzelnen kirchlichen Entscheidungen um eine Glaubenswahrheit oder um eine kirchliche Doktrin handelt. Dazu ist es, so betont Cano, von großer Wichtigkeit, genau auf den Wortlaut einer Entscheidung und auf die Art und das Gewicht der gebrauchten Ausdrücke zu achten.

Die Unfehlbarkeit einer Konzilsentscheidung ist, so können wir kurz zusammenfassen, abhängig von der Rechtmäßigkeit des entscheidenden Konzils und von der Endgültigkeit und allgemeinen Verpflichtung der gefällten Entscheidung. Der theologische Beweis wird deshalb auf diese beiden Punkte ein Hauptaugenmerk zu richten haben[2]).

§ 3. Auctoritas ecclesiae romanae

Die Begründung der päpstlichen Unfehlbarkeit vollzieht Cano in vier Etappen.

1. Zunächst beweist Cano den Primat des Apostelfürsten Petrus. Nach Joh. 21, 15 ff. hat Christus dem hl. Petrus die Jurisdiktion über die ganze Kirche übertragen, so daß die Unterordnung unter Petri Hirtengewalt die wesentliche Voraussetzung für die Zugehörigkeit zur Herde Christi bildet. Das gleiche ergibt sich aus Matth. 16, 16. Die Stelle kann nur vom hl. Petrus verstanden werden, wie die Umstände, die jeden Zweifel ausschließende Anrede und das Zeugnis einer übergroßen Anzahl von Vätern beweisen, und sie kann nur vom Jurisdiktionsprimat Petri verstanden werden, wie sich aus den angewandten Metaphern ergibt[3]).

---

[1]) Nimirum ecclesiasticae doctrinae . . . non idem est gradus, nec omnia judiciorum decreta eodem loco habenda sunt. . . . Id dicimus, nec omnia, quae aut iuris aut conciliorum volumina continent, doctrinae Christianae esse judicia, nec omnia rursum doctrinae judicia, Fidei censuras esse (l. V, c. 5 [166 a]). Die weitere Ausführung über die theologische Wertung der einzelnen Entscheidungen, die Cano an verschiedenen Stellen bringt, werden im 5. Kapitel zusammengefaßt werden.

[2]) Wie weit nach Cano die Unfehlbarkeit an einen gewissen Inhalt gebunden ist und daraus erschlossen werden kann, wird bei den päpstlichen Kathedralentscheidungen (§ 3) behandelt werden.

[3]) Diese beiden Stellen wurden damals genau untersucht. Vgl. Cajetan, De institutione Romani Pontificis c. 1—7, 8—11; Eck, De primatu Petri, I, c. 1

2. Als zweite These stellt Cano auf, daß Petrus in der Ausübung des Lehramtes unfehlbar war. Diesen Satz beweist das Fürbittgebet des Herrn für den Glauben Petri bei Luk. 22, 32, das notwendig wirksam war; das beweist die Verheißung der Unüberwindlichkeit der Kirche durch die höllischen Mächte bei Matth. 16, 16, die zu allererst von dem die Kirche tragenden Fundament gelten muß; das beweist die Übertragung der höchsten Schlüsselgewalt an Petrus, die nicht bloß die Bande des Willens, die Sünde, sondern auch die Bande des Intellekts, die Verirrung im Glauben, lösen kann[1]).

3. Die dem hl. Petrus verliehene Gewalt und Stellung sollte nach göttlichem Recht auch auf seine Nachfolger übergehen. Mit dem Fortbestand der Herde mußte auch die Fortdauer der Hirtengewalt verbunden sein, für das ewige Reich Christi konnte nicht ein zeitliches Amt genügen. Mit dem bleibenden Zweck mußten die dazu notwendigen Mittel bleiben[2]). Wenn Gott schon im Alten Testament für eine verpflichtende und leitende Lehrgewalt gesorgt hat[3]), so mußte seine weise Vorsehung noch viel mehr eine höchste Lehrinstanz für seine Kirche bestellen, ohne welche die Einheit, ja überhaupt das Bestehen des Glaubens unmöglich wäre. Sodann ist die Fortdauer des Primats vom Konzil von Konstanz ausgesprochen worden durch die Verwerfung des 37. Irrtums von Wiclif und des 7., 13. und 27. Irrtums von Hus[4]). Die oberste Jurisdiktions- und unfehlbare Lehrgewalt des hl. Petrus war also nicht ein persönliches Privileg, sondern ein von Christus zum Nutzen der Kirche gestiftetes, bleibendes Amt[5]).

4. Es bleibt nun noch die wichtige Frage, wo der Nach-

bis 32 (Matth. 16, 16), c. 32—40 (Joh. 21, 16); Joh. Faber, De primatu Petri et Romani Pontificis, c. 1—10 (Matth. 16, 16), c. 19 ss. (Joh. 21, 16).

[1]) l. VI, c. 3, prop. 2 (187 b).

[2]) l. VI, c. 3, prop. 3 (188 b). Für die nähere Ausführung dieses Beweises verweist Cano auf Cajetan, De Institutione Romani Pontificis, c. 12 (Rocaberti, XIX, 549).

[3]) l. VI, c. 3 (190 a). Cano beruft sich im Anschluß an eine damals oft zitierte Stelle des hl. Bernhard (ad Eug. l. II, c. 6) auf Exod. 18, 19—21. Diese Beweise finden sich ähnlich bei Fisher (c. 25) und Pighius (l. II, c. 2).

[4]) Vgl. Den. 617, 633, 639, 653.

[5]) l. VI, c. 3 (190).

folger des hl. Petrus sich findet. Cano widmet vier lange Kapitel dem Nachweis, daß der römische Bischof nach göttlichem Recht dieser Nachfolger und damit der Träger der Unfehlbarkeit sei. Den ersten Beweis liefern die Erklärungen der Päpste selbst, die in einmütiger Geschlossenheit alle Glaubenssachen vor ihr Forum zogen und die endgültige Entscheidung in Anspruch nahmen. Diese Zeugnisse können nicht als Zeugnisse in eigener Sache abgelehnt und entwertet werden, da sie von Männern der verschiedensten Nationalität stammen, die durch ihre gründliche Gelehrsamkeit und ihre hohen sittlichen Qualitäten über jeden Einwand erhaben sind[1]).

Den zweiten Beweis für den Primat des römischen Bischofs und seine Unfehlbarkeit entnimmt Cano den Väterzeugnissen, wobei er mit Recht der bekannten Irenäus-Stelle (Adversus haereses l. III, c. 3) den ersten Platz einräumt. Andere Stellen aus Augustin, Cyprian, Ambrosius, Hieronymus werden nur kurz angezogen, darunter auch die vom hl. Thomas in dem opusculum contra graecorum errores aufgenommenen Texte aus Pseudo-Cyrill und Pseudo-Maximus[2]). Cano hält diese Texte für echt, trotzdem er zugibt, daß sie in den sonstigen Texten nicht mehr feststellbar seien. Aber es ist falsch, zu behaupten, Canos ganzer Beweis für die päpstliche Unfehlbarkeit ruhe auf diesen „Thomasfälschungen[3])". Cano hat sich nicht ausschließlich und nicht in erster Linie auf diese Texte gestützt; auch wenn man

[1]) Diese Zeugnisse stammen sämtlich aus den pseudo-isidorianischen Dekretalen und sind zum überwiegenden Teile unecht. Cano hat offenbar den ersten Druck des Pseudo-Isidor in Merlins Konziliensammlung (Jac. Merlinus, Generalia concilia, Paris 1524) benützt; obwohl schon Torquemada (l. II, c. 102), Nikolaus von Cusa und Erasmus Zweifel an der Echtheit einzelner Stücke geäußert hatten, hat Cano die Sammlung ohne Einschränkung benützt. Er bemerkt wohl selbst, daß die vom Pseudo-Julius zitierten Kapitel des Nicaenum sich in dem sonst übermittelten Quellenmaterial nicht mehr finden ließen, aber da er an der Echtheit des Pseudo-Julius nicht zweifelt, erklärt er sich diesen Unterschied durch die lückenhafte Überlieferung und teilweise absichtliche Verstümmelung der überlieferten Konzilsbeschlüsse.

[2]) Vgl. F. H. Reusch, Die Fälschungen in dem Traktat des Thomas von Aquin gegen die Griechen (Abhandlung der historischen Klasse der bayr. Akad. d. Wissensch. 18. Bd.). München 1889, 675 ff. Vgl. auch Fr. X. Leitner, Der hl. Thomas v. Aquin über das unfehlbare Lehramt des Papstes, Freiburg 1872, 101—155.

[3]) Jos. Langen, Das vatikanische Dogma, IV 78.

diese Stellen aus Canos Beweismaterial streicht, bleibt seine Begründung aufrecht[1]). An dritter Stelle führt Cano die für seine These sprechenden Konzilsentscheidungen an, darunter wieder einige unechte Canones aus dem Nicaenum und Chalcedonense, in chronologischer Reihenfolge bis herauf zu den Konzilien von Lyon, Vienne und Florenz[2]).

An letzter Stelle sucht Cano mit rationes theologicae die Unfehlbarkeit des römischen Bischofs zu erweisen[3]). Es steht fest, daß der römische Bischof als Nachfolger des hl. Petrus seit der Apostel Zeiten anerkannt wurde, daß Bischöfe und Volk jederzeit in Glaubenssachen seine Entscheidung gesucht und befolgt haben, daß die Konzilien seine Lehrgewalt betont haben. Da nun einerseits die Gewalt des hl. Petrus fortdauern muß, da andererseits außer dem römischen Bischof niemand dafür in Betracht kommen kann, so ergibt sich die unanfechtbare Folgerung, daß er der Nachfolger des hl. Petrus und somit auch der oberste Lehrer und Richter in Glaubenssachen ist und daß die dem Petrus gewordene Verheißung der Irrtumslosigkeit und Unfehlbarkeit auch ihm gilt[4]).

In der Geschichte findet Cano die Bestätigung für diese Folgerung. Während alle apostolischen Kirchen im Laufe der Jahrhunderte zum Teil dem Unglauben, zum Teil der Häresie zum Opfer fielen, war es der römische Stuhl allein, gegen den Heiden und Häretiker machtlos blieben. Alle Versuche der Griechen und anderer Bischöfe, dem Römischen Stuhl seine Auszeichnung zu nehmen, waren erfolglos und keine Kaisergewalt und keine zahlenmäßige Überlegenheit der Gegner vermochte daran etwas zu ändern. Diese Tatsache kann nur durch das Wirken einer höheren Macht erklärt werden. Würden die Ansprüche des Römischen Stuhles auf menschlicher Erfindung beruhen, so wären sie durch die Geschichte hinweggefegt worden. „Opinionum enim commenta delet dies, fidei judicia confirmat[5])." Zieht

[1]) l. VI, c. 5 (194 a—195 a).
[2]) l. VI, c. 6 (195—197).
[3]) l. VI, c. 7 (197—200).
[4]) l. VI, c. 7 (197 b).
[5]) l. VI, c. 7 (198 a).

man in Betracht, daß ein Rütteln an der Unfehlbarkeit des römischen Bischofs, des einzigen noch erhaltenen apostolischen Stuhles, die apostolische Tradition ins Wanken bringen müßte, bedenkt man ferner, daß in der Kirche ein oberster Richter vorhanden sein muß, daß bei auftauchenden Häresien es oft eines raschen Entscheides bedarf, so sind das ebensoviele theologische Gründe, daß der römische Bischof der Träger der obersten unfehlbaren Lehrgewalt ist[1]).

Damit ist die Unfehlbarkeit des Papstes erwiesen, und zwar, wie Cano meint, als Glaubenswahrheit erwiesen. Die gegenteilige Ansicht ist nach ihm Häresie. Es ist ein Zeichen seines theologischen Scharfsinns und seines sicheren Urteils, wenn er sagt: Nolumus hic nos ecclesiae sententiam praevenire, sed si ad generale concilium referatur, haereseos nota errori illi inuretur[2]).

Aus dieser ganzen Beweiskette ergibt sich als die fundamentaltheologische Grundlage dieses locus: der römische Bischof ist als oberster Lehrer der Kirche unfehlbar[3]). Jeder

[1]) l. VI, c. 7 (198 a u. b). Diese Gründe werden in ähnlicher Weise von Eck, Fisher und Pighius entwickelt.

[2]) l. VI, c. 7 (198 b).

[3]) In der Erwiderung auf die zehnte Schwierigkeit l. VI, c. 8 behandelt Cano die schon von Torquemada und Alfons de Castro aufgeworfene Frage, ob es Glaubenssache sei, daß der Primat und die Unfehlbarkeit gerade dem römischen Bischof zukomme, eine Frage, die nach Cano nur ein doctus et intelligens vir lösen kann.

Zunächst ist nach Cano sicher, daß die dem Petrus gewordenen Verheißungen nicht seiner Person, sondern seinem Amte galten, daß sie also auch von seinen Nachfolgern zu verstehen seien: Primum autem illud commemorandum est, ... quae Petro dicta in Evangelio a Christo sunt, non ut homini privato, sed ut Ecclesiae praefecto, ea ad successores quoque sine vi aliqua aut literae inversione pertinere (205 b).

Daß gerade der römische Bischof der Nachfolger des hl. Petrus sei, ist, so sagt Cano, an sich nicht in der Heiligen Schrift enthalten, sondern ist anderweitig bekannt und dadurch begründet, daß Petrus in Rom seinen Bischofssitz aufschlug. Cano hält deshalb die Verbindung des Primates mit dem Römischen Stuhl nicht für eine nach göttlichem Recht geforderte, sondern für eine tatsächliche (206 b).

Trotzdem ist es nach Cano zu glauben, daß der Bischof von Rom unfehlbar sei. Einmal gehöre zum katholischen Glauben nicht bloß das, was ausdrücklich geoffenbart sei, sondern auch das, was sich aus geoffenbarten Wahrheiten durch zwingende Schlußfolgerung ableite. Nun sei es geoffenbart, daß die Lehrgewalt des hl. Petrus fortdauere, und aus der Geschichte sei zu erschließen, daß der Römische Stuhl der Nachfolger des hl. Petrus sei, also sei die Folgerung zu ziehen, daß er auch seine unfehlbare Lehrgewalt überkommen habe, eine Folgerung, die somit auch unter den Glauben falle. Sollte jemand diese Begründung nicht entsprechen, so könne die Unfehlbarkeit des römischen Bischofs auch unmittelbar aus der Tradition als Glaubenswahrheit abgeleitet werden.

Beweis, der sich auf die Lehrgewalt des Papstes stützt, hat von diesem Obersatz auszugehen.

Für die methodische Verwertung im theologischen Beweis ist aber der Satz noch zu unbestimmt und allgemein gehalten und bedarf einer genaueren Bestimmung. Der Papst ist unfehlbar, aber nicht immer und nicht bedingungslos. Eine Übertreibung der Lehrautorität des Papstes wäre für dieselbe verhängnisvoll[1]). Es müssen deshalb genau die Bedingungen und die Schranken der päpstlichen Infallibilität festgelegt werden, eine Aufgabe, die zu Canos Zeiten noch nicht leicht war.

Cano hebt mit Klarheit die zwei Sätze heraus: der Papst als Privatperson ist dem Irrtum unterworfen; der Papst in Ausübung seines obersten Lehramtes ist unfehlbar.

Mit der traditionellen Theologie hält Cano an der Möglichkeit fest, daß der Papst als Privatperson irren und der Häresie verfallen könne. Die persönliche Unfehlbarkeit war ein dem hl. Petrus und den Aposteln erteiltes persönliches Privileg[2]), das nicht auf die Nachfolger übergegangen ist. Den Versuch des Albert Pighius, auch die persönliche Unfehlbarkeit des Papstes zu verteidigen und aus der Geschichte jeden Irrtum eines Papstes hinwegzudeuten, lehnt Cano als unmöglich und der Tradition widersprechend ab[3]). Die Irrtümer eines Liberius und Honorius könnten und dürften nicht bestritten werden; außerdem habe die Tradition an der persönlichen Fehlbarkeit der Päpste immer festgehal-

---

Da der Primat des römischen Bischofs aus dem Aufenthalt Petri in Rom bewiesen wurde, legte man auf den Nachweis der Anwesenheit des hl. Petrus in Rom großes Gewicht, zumal sie von Velenus und Sebastian Frank bestritten worden war. Man vergleiche Joh. Fisher, Convulsio calumniarum Ulr. Veleni . . .; Joh. Cochläus, Ob Sanct Peter zu Rom sei gewesen, 1524; Ders., De Petro et Roma adversus Velenum, l. IV, Coloniae 1525; Joh. Faber, Quod Petrus Romae fuerit . . ., Dilingae 1552; Gr. Cortesius, Tractatus adversus negantem Petrum ap. Romae fuisse, Venetiis 1537. Näheres bei Lecler, De romano sancti Petri episcopatu, Lovanii 1888, 7—11.

[1]) Illud breviter dici potest, qui summi pontificis omni de re quacunque judicium temere ac sine delectu defendunt, hos sedis Apostolicae auctoritatem labefactare, non fovere, evertere, non firmare (l. V, c. 5, ad 4 [171 b]). Non eget Petrus mendacio nostro, nostra adulatione non eget (ebd.).

[2]) l. VI, c. 8, ad 11 (209 a).

[3]) Haec vero Alberti opinatio nova in Ecclesia est (l. VI, c. 8 [209 a]).

ten und für diesen Fall die Absetzbarkeit des Papstes gelehrt[1]).

Gibt Cano die Irrtumsfähigkeit des Papstes als Privatperson zu, so betont er nicht minder klar und entschieden seine Irrtumslosigkeit in definitiven Lehrentscheidungen. Diese Wahrheit war klar und deutlich in der Tradition ausgesprochen[2]) und wird von Cano besonders scharf betont. Nach Cano ist der Papst nur unfehlbar, wenn er eine amtliche Entscheidung über Glaubens- und Sittenlehren trifft (judicium in fide publicum l. VI, c. 8, ad 11 [208 b]), und zwar, wenn er definitiv entscheidet, d. h. wenn er eine allgemein im Glauben verpflichtende Sentenz fällen will (sententiam ferendo qua fideles obligatos esse velint ad credendum l. VI, c. 8, ad 7 [203 b])[3]).

---

[1]) Cum ergo sola auctoritas deponendi Pontificem haereticum, et aut eligendi aut decernendi catholicum sit Ecclesiae necessaria in casibus, quibus Ecclesia concilium sine capite cogere jure suo potest ... (l. V, c. 5 [169 b]). Die gleiche Ansicht vertraten, vielfach unter Berufung auf den hl. Thomas (4 sent., dist. 19, qu. 2, a. 2; 2, II, qu. 39, a. 3) und Gratian (c. 6, D. 40; c. 6, C. VII, qu. 1; c. 31, C. XXIV, qu. 1): Alvarus Pelagius (De planctu ecclesiae l. I, c. 34); Torquemada (a. a. O. l. II, c. 102), ad 1; l. III, c. 8, ad 3); Jacobatius (De concilio l. III, a. 1); Cajetan (De auctoritate papae et concilii c. 17—23); Alfons de Castro (De iusta haereticorum punitione l. II, c. 23). Nur Pighius wehrte sich gegen diese Ansicht und griff namentlich die von Cajetan dafür vorgebrachten Gründe an; er wollte ein selbständiges Vorgehen eines Konzils nur für den Fall eines Schismas gelten lassen. Die Haeresie eines Papstes aber hielt er für unmöglich: hi vero omnes de casu in quaestione proposito tamquam caeci de coloribus disputant, praesupponentes tamquam verum . . ., id quod nec fuit nec erit nec esse possit (l. VI, c. 16).

[2]) Der hl. Thomas spricht dem Papst Unfehlbarkeit zu nur in endgültigen Entscheidungen, für die er die Ausdrücke gebraucht „sententia, quam in iudicio profert" (quodl. 9, c. 16), „determinare sententialiter (al. finaliter) ea quae sunt fidei" (2, II, qu. 1, a. 10). Hervaeus Natalis unterscheidet eine doppelte Art, Glaubenszweifel zu lösen, eine „auctoritative", die allein dem Papst zusteht, und eine andere, „inquisitive", wie sie jedem Gelehrten zukommt (Coll. Lac. VII, 1708). Torquemada (l. II, c. 12, ad 6) hält beim Papst für möglich, ein „errare in fide tenendo malam opinionem", nicht aber ein „errare male sententiando de fide". Cornelius Sneek verlangt — von Torquemada abhängig — eine klare Scheidung zwischen der Fehlbarkeit des Papstes als Privatperson („considerata praecise persona papae") und seiner Unfehlbarkeit in seinem Amt („in juditio finale"). Vgl. N. Paulus, Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther, Freiburg 1903, 77, Anm. Prierias hält des Papstes Entscheidung für ein „irrefragabile iudicium", aber nur dann: „„modo iudicio suo et iudicialiter ferat" (De iuridica et irrefragabile veritate Romanae ecclesiae Romanique Pontificis, c. I, Rocaberti, XIX, 227). Mit aller Deutlichkeit hat Alfons de Castro die Bedingungen einer Kathedralentscheidung angegeben, wenn er sagt: Papam videlicet ut publica et communis est persona, in dandis toti populo Christiano fidei decretis non posse errare et effici haereticum (De justa Haereticorum punitione, l. II, c. 23).

[3]) Andere Ausdrücke hiefür sind bei Cano: in Fidei iudicio definire (l. VI, c. 8,

Die Schwierigkeiten, die bestanden, um die Unfehlbarkeit des Papstes in Kathedralentscheidungen mit seiner persönlichen Irrtumsfähigkeit zu vereinigen, hat Cano glücklich gelöst. Es ist Sache der Vorsehung, zu verhindern, daß die persönlichen Irrtümer eines Papstes auch in seine definitiven Entscheidungen sich einschleichen[1]). Aus diesem Grund ist auch das andere Bedenken, der Papst könnte es an der notwendigen Sorgfalt fehlen lassen, hinfällig. Der Papst erhält gewiß keine neuen Offenbarungen, er muß vielmehr gründliche Untersuchungen vor jeder Definition anstellen und alle Beweise prüfen[2]). Er soll sich Rats erholen und gelehrte Männer befragen. Doch kann man nicht etwa unter dem Vorwand, der Papst hätte es an der nötigen Sorgfalt fehlen lassen, seine endgültigen Entscheidungen ablehnen. Wer bei Entscheidungen des Papstes oder der Konzilien die erforderliche Sorgfalt bestreitet, der entwertet alle Glaubensentscheidungen. Diese Bedenken sind denn auch nicht berechtigt; denn Gottes weise Vorsehung, die das Ziel setzt, muß auch die Mittel zum Ziel geben. Bei Glaubensdefinitionen leisten somit Papst und Konzilien immer das Ihrige[3]). Jede andere Meinung würde verhängnisvoll wirken und würde die Unfehlbarkeit des Papstes und der Konzilien nutzlos machen[4]).

Der Erweis der Unfehlbarkeit braucht also nicht um das Vorhandensein der nötigen Vorbereitung sich sorgen, es genügt die Feststellung, daß eine oberste lehramtliche Entscheidung: eine definitio, ein judicium in fide publicum, vorliegt.

---

ad XI [210 a]; si Fidei quaestionem ex apostolico tribunali decernant (l. VI, c. 8 [202 a]).

[1]) Quapropter non est necesse, ut interioris Fidei conservatione Romanis Pontificibus Deus semper assistat. At, quod, dum ea decernunt, quae fidelibus credenda sunt, dumque Ecclesiam Christi in fide dirigunt, non deficiant, sed divina manu teneantur, id Ecclesiae opus est . . .(l. VI, c. 8 [210 b]).

[2]) Concilium et Pontifex humana via incedunt rationemque sequuntur: atque argumentando verum a falso discernunt (l. V, c. 5 [161 a]). Adhibere prius consilium necesse est et expendere utriusque partis argumenta (ebd.). Die unfehlbare Entscheidung wird bewirkt Dei auxilio atque favore hominumque diligentia et studio confluentibus (ebd.).

[3]) Qui dat finem, det consequentia ad finem (l. V, c. 5 [163 a]). Itaque praestat semper Pontifex, quod in se est, praestatque Concilium, cum de fide pronuntiant: caditque causa, si quis e nostris aliter existimat (l. V, c. 5 [163 a]).

[4]) Qui sive pontificum seu conciliorum diligentiam in Fidei causa finienda in dubium vocant; eos necesse est omnia Pontificum judicia ac Conciliorum infirmare (l. V, c. 5 [162 b]).

Die Kennzeichen hiefür sind genau dieselben wie für die Konzilsentscheidungen, nämlich die allgemeine Verpflichtung und Endgültigkeit der Definition. Sobald eine päpstliche Lehrentscheidung der ganzen Kirche gilt und alle Gläubigen zum Glauben verpflichtet, handelt es sich um eine unfehlbare Kathedralentscheidung.

Nicht unter die Unfehlbarkeit fallen — bei Konzilsentscheidungen wie bei päpstlichen Kathedralentscheidungen — die für eine Entscheidung angeführten Gründe. Wenn daher so manche der von den Päpsten angezogenen Gründe nicht zwingend sind, ja nicht einmal passend sind, so liegt darin keine Schwierigkeit für die Unfehlbarkeit[1]). Man darf aber nicht vergessen, daß die Päpste manchmal auch Konvenienzgründe anführen[2]). Ebenso fallen nicht unter die Unfehlbarkeit die in den Entscheidungen nur kurz und nebenbei berührten Fragen, sondern nur das eigentlich beabsichtigte Endurteil[3]).

Die definitiven, allgemein verpflichtenden Entscheidungen des rechtmäßigen kirchlichen Lehramtes sind irrtumslos; aber ist die kirchliche Unfehlbarkeit nicht auch an ein begrenztes Objekt gebunden? Und wenn ja, muß für die Stichhaltigkeit eines lehramtlichen Entscheides nicht auch der Nachweis erbracht werden, daß er sich innerhalb der gewiesenen Grenzen bewegt?

Cano behandelt die Frage nach dem Objekt der kirchlichen Unfehlbarkeit nur gelegentlich, besonders l. V, c. 5, qu. 3 und 5. Seine Ausführungen gelten nicht bloß für die

---

[1]) Unum est, tanquam intentio conclusioque decreti: alterum quasi ratio et causa a pontifice reddita eius rei, quam constituerit. Atque in conclusione pontifices summi errare nequeunt, si Fidei quaestionem ex Apostolico tribunali decernant. Sin vero pontificum rationes necessariae non sunt, ne dicam aptae, probabiles, idoneae, in his nihil est . . . immorandum (l. VI, c. 8, ad 4 [202 a]).

[2]) Causas enim Pontifices quandoque adferunt, non quae cogant, sed quae suadeant (l. VI, c. 8, ad 5 [203 a]).

[3]) Aus diesem Grunde hält Cano die Frage, ob die Taufe im Namen Christi gültig sei, durch das Schreiben Nikolaus I. nicht für entschieden: Obiter et in transcursu, cum huic quaestioni propositae responderet, de suo non interrogatus, adjecit, baptisma in nomine Christi conferri. Qua in re falli sine dubio potuit (l. VI, c. 8. ad 7 [203 b]).

Konzilsentscheidungen, sondern für die kirchliche Lehrgewalt überhaupt[1]).

Die Aufgabe der Kirche ist es, den Wahrheitsschatz der göttlichen Offenbarung unverfälscht an die Menschheit zu übermitteln. Mit dieser Aufgabe ist auch die Tragweite der ihr verliehenen Unfehlbarkeit umschrieben. Die Offenbarung ist mit Christi und der Apostel Tod abgeschlossen. Nachher hat es keine neuen Offenbarungen gegeben und es sind keine mehr zu erwarten. Auch die Kirche bekommt keine neuen Offenbarungen und die Privatoffenbarungen gehören nicht zu ihrem Bereich[2]). Die Unfehlbarkeit der Kirche erstreckt sich nur soweit, als sie der Übermittlung der von Christus und den Aposteln überkommenen Offenbarung dient[3]). Nicht aber gehören zur unfehlbaren Lehrgewalt der Kirche die profanen Kenntnisse, nicht Philosophie und Geschichte[4]). Dennoch wäre die Tragweite der Unfehlbarkeit zu eng gefaßt, wollte man sie auf das Gebiet der formellen Offenbarung einschränken. Die Kirche hat die Offenbarungswahrheiten nicht bloß vorzulegen, sondern auch auszulegen. Sie entscheidet daher auch über den Sinn der Schrift und Tradition und über die daraus sich ergebenden Folgerungen und die für sie notwendigen Voraussetzungen und Grundlagen[5]).

Es kann nun im einzelnen strittig sein, ob gewisse Fragen mit dem der Kirche gesteckten Zweck so innig zusammen-

[1]) Verum Pontificum et conciliorum eadem causa est (l. V, c. 5, qu. 3 [161 b]). Haec enim est una res prorsus, ut non differat multum inter Ecclesiae, conciliorum, sedisque apostolicae judicia: propterea quod connexa haec et colligata sunt, quemadmodum esse videmus corpus humanum et caput (l. V, c. 5, qu. 5 [167 b u. 168 a]).

[2]) Vgl. oben 99 Anm. 1.

[3]) Quod Christus ecclesiae pollicitus est, Spiritum eam docturum omnem veritatem, hoc ad fidei veritatem referendum est (l. V, c. 5, qu. 3 [162 a]). Omnem ergo Fidei veritatem vel a Christo, dum in terra degeret, vel a spiritu sancto apostoli postea acceperunt, eamque juxta praescriptam legem aut scripto aut verbo Ecclesiae tradiderunt (l. V, c. 5, qu. 3 [165 a]).

[4]) Nec enim rogavit Christus, ne deficeret Petro aut Philosophiae aut rerum gestarum cognitio et veritas; sed ne deficeret ei fides (l. V, c. 5, qu. 3 [162 a]).

[5]) Sed sive summus Pontifex seu concilia, primum de vero sensu et interpretatione scripturarum judicant ... Deinde ... veras et legitimas Christi et Apostolorum traditiones via et ratione investigant. Rursum quaenam conclusiones his cohaereant, quae contra dissedeant, certa complexione et connexione conficiunt (l. V, c. 5, qu. 3 [165 a]). Objekt der kirchlichen Unfehlbarkeit ist also die formelle und virtuelle Offenbarung.

hängen, daß auch sie unter die kirchliche Unfehlbarkeit fallen. Cano streift kurz die Frage nach der kirchlichen Unfehlbarkeit in bezug auf Sittenlehren, Approbation der Orden und Kanonisation der Heiligen.

Bei Sittenlehren müsse man, so meint Cano, zwischen heilsnotwendigen und bloß nützlichen Vorschriften unterscheiden. Danach ergeben sich dann folgende drei Conclusionen:

1) Die Kirche kann in bezug auf heilsnotwendige Sittenlehren nicht irren (1. concl., l. V, c. 5, qu. 5 [168 a]). Der Grund liegt in dem Prinzip: Deus non deficit in necessariis. Nachdem Christus für seine Herde Hirten bestellt hat, welche die Schlüsselgewalt zum Himmel besitzen und die Gläubigen zum Gehorsam verpflichten können, mußte er auch Sorge tragen, daß die Kirche nicht durch irrende Hirten in Irrtum geführt würde. Mögen deshalb private Entscheidungen der kirchlichen Lehrgewalt irrtümlich sein, in der endgültigen Entscheidung in heilsnotwendigen Dingen ist sie unfehlbar[1]).
2) In anderen zwar nicht heilsnotwendigen, aber für das sittliche Leben äußerst wichtigen Dingen kann die Kirche keine, dem göttlichen oder dem natürlichen Recht zuwiderlaufenden, allgemeinverpflichtenden Gesetze erlassen. Irrtümliche Gesetze dieser Art würden nicht bloß äußerst verderblich sein, sondern auch den Glauben gefährden[2]).
3) In den nicht an die ganze Kirche, sondern an einzelne gerichteten, das sittliche Leben betreffenden Erlassen kann die Kirche irren, und zwar nicht bloß in bezug auf den tatsächlichen Befund, in der quaestio facti, sondern auch in der prinzipiellen Lösung, in der quaestio iuris. Hieher würde auch die Kanonisation der Heiligen gehören. Aber wegen der Bedeutung derselben für die

[1]) l. V, c. 5 [168 b]).
[2]) l. V, c. 5, qu. 5 (169 a). Quemadmodum concilium falsa plebi credenda proponere nequit, sic nec mala potest proponere facienda (ebd. 169 b). Für Cano besteht bloß die Frage, ob die Leugnung der zweiten concl. häretisch sei. Cano glaubt sie ebensowenig als häretisch zensurieren zu dürfen, wie das Martin V. bei Approbation der Konstanzer Beschlüsse getan hat.

Kirche wird Gott hier einen Irrtum hintanhalten[1]). Die Approbation von Orden fällt nicht unter die kirchliche Unfehlbarkeit, da sie nicht bloß Sache der theoretischen Erkenntnis, sondern auch Sache der praktischen Klugheit ist[2]).

Die kirchliche Lehrgewalt und Unfehlbarkeit ist also nicht unbeschränkt. Sie ist an das ihr von Gott gewiesene Objekt gebunden. Doch kann und darf das Objekt nicht zu einem Kriterium der kirchlichen Unfehlbarkeit gemacht werden. Ob es sich nämlich um Glaubenswahrheiten handelt, das wird dem Menschen erst durch das kirchliche Lehramt vermittelt. Den Inhalt eines Entscheids zum Kriterium einer unfehlbaren Definition machen, hieße die logische Ordnung umkehren und einen offenbaren Zirkel beschreiben. Wenn das kirchliche Lehramt in endgültiger und verpflichtender Weise eine Lehre vorlegt, so bürgt die Vorsehung dafür, daß sie ihr Objekt nicht überschreitet; andernfalls würden alle kirchlichen Entscheidungen unsicher gemacht[3]).

Für den Beweis aus dem kirchlichen Lehramt ist also erforderlich der Nachweis, daß eine Entscheidung vom rechtmäßigen Träger der Unfehlbarkeit — der Gesamtheit der Gläubigen oder Lehrer (magisterium ordinarium), oder von einem rechtmäßigen Konzil oder vom rechtmäßigen Papst — gefällt wird, und daß die Entscheidung als eine endgültige, allgemeinverpflichtende Sentenz der Kirche vorgelegt wird. Diese Entscheidung verbürgt dann die Unfehlbarkeit der Wahrheit, besagt aber noch nicht, daß sie auch geoffenbart sei. Das muß dann erst aus dem Wortlaut festgestellt werden, ob es sich um eine göttlich geoffenbarte oder um eine von der Kirche aus der Offenbarung abgeleitete Wahrheit handelt[4]).

---

[1]) Deus peculiariter providere credendus est, ne Ecclesia ... in sanctorum canonizatione erret (l. V, c. 5 [171 b]).

[2]) Quoniam non e scientia id solum, sed etiam e prudentia pendet (ebd.).

[3]) Wir werden sehen, daß Cano dieses Verhältnis bei den nächsten zwei loci nicht klar beachtet hat. Vgl. unten S. 151 u. 157.

[4]) Darüber Näheres Kap. V, unten S. 196 ff.

III. Der Beweis aus den Vätern und Theologen

§ 1. Der Väterbeweis

Die Väterlehre fand in der theologischen Begründung immer eine ausgiebige und äußerst fruchtbare Verwendung. Schon in den ersten christlichen Jahrhunderten, besonders auf den ersten allgemeinen Konzilien, betrachtete man die Übereinstimmung mit der Väterlehre als Kriterium der Rechtgläubigkeit[1]). Die Scholastik blieb in der Hochschätzung des Väterbeweises der Tradition treu. Das waren ja ihre ersten Anfänge, daß sie die sententiae scripturae et patrum[2]) sammelte und zu einem systematischen Ganzen zusammenstellte. Es hieße den tiefsten Grund dieses Verfahrens verkennen, wollte man darin nur naives Nachbeten und Plagieren oder den bequemen Ersatz für eigene Denkarbeit und Mangel an Originalität sehen. Vielmehr liegt darin die Anerkennung eines höheren, in der Kirche wirkenden Geistes. Der wesentlich traditionelle Charakter des Christentums forderte eben, daß man den Glaubensschatz der glaubensstarken, vom Heiligen Geist geleiteten sancti ehrfurchtsvoll übernahm, getreu bewahrte und unversehrt weitergab.

In der Spätscholastik verkümmerte, wie die positive Theologie überhaupt, so auch das Väterstudium unter den üppigen Auswüchsen kleinlicher und peinlicher Haarspaltereien. Deshalb wurde von besonnener Seite mit Eindringlichkeit Wert und Notwendigkeit des Väterbeweises betont[3]). Die Humanisten unterstützten diese Bestrebungen und haben durch neue Ausgaben und verbesserte Kommentare eine neue Behandlung des Väterstudiums auf historisch-philologischer Grundlage angebahnt[4]).

---

[1]) Vgl. Bardenhewer, K. L. VI², 680—686.

[2]) Vgl. M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode, II 21—23, über den Begriff sententiae.

[3]) Vgl. oben S. 26.

[4]) Es sei verwiesen auf die neuen Väterausgaben von Guil. Parvi, Matth. Giberti, Faber Stabulensis und seinen Schülern Joh. Clichtovaeus, Jac. Merlin, Rob. Fortunatus, Jod. Badius und Budaeus; in Deutschland von Heinr. Vermeulen, Vit. Amerbach und besonders Des. Erasmus. Neue Übersetzungen lieferten Ambr. Traversari und Joachim Perion. Die Methode, welche die Humanisten beim Väterstudium befolgt wissen wollten, zeigen die acht kritischen Regeln, die Clichtovaeus in dem Streit um die drei Magdalenen aufgestellt hat, die von Beda und

Aber auch die dogmatische Bedeutung des Väterbeweises mußte in dieser Zeit immer mehr klargestellt werden. Dazu zwangen die Unionsverhandlungen mit den Griechen, die hauptsächlich auf dem Boden der Väterlehre geführt werden mußten, dazu zwangen die Kämpfe mit den Reformatoren, die einerseits auf ihre Übereinstimmung mit der Urkirche sich beriefen, andererseits das dogmatische Gewicht des übereinstimmenden Väterzeugnisses abzuschwächen suchten[1]). Einem Wiclif gegenüber hat schon Thomas Waldensis die Väterautorität verteidigt[2]); mit mustergültiger Genauigkeit hat Kardinal Bessarion die leitenden Gesichtspunkte für den Väterbeweis in seiner lesenswerten Rede auf dem Konzil von Florenz herausgestellt[3]); diesen Punkten haben auch die meisten katholischen Polemiker in ihren Verteidigungsschriften gegen die Reformatoren eine liebevolle und gründliche Behandlung zuteil werden lassen[4]).

Cano verteidigt den Väterbeweis mit besonderer Wärme. Man merkt, wie sein ganzes Herz mitspricht und seiner gewandten Feder geradezu rhetorischen Schwung verleiht. Dabei hat er gerade bei diesem locus die den Beweis leitenden methodischen Gesichtspunkte sehr scharf herausgearbeitet.

Ein erstes Kapitel widmet Cano einer klaren Distinktion[5]). Die Beweiskraft des Väterbeweises ist abhängig zunächst von der Zahl der für eine Ansicht eintretenden Väter, sodann von der Art der von ihnen behandelten Gegenstände. Es ist scharf zu scheiden, ob die Väter philosophische Ansichten vortragen oder theologische Wahrheiten verteidigen. In letzterem Falle ist wiederum zu beachten, ob es sich um

---

Fisher als zu weitgehend abgelehnt wurden. Vgl. J. Al. Clerval, De Judoci Clichtovei vita et operibus, Parisiis 1894, 77.

[1]) Vgl. Calvin, Institutio Christianae Religionis (1536), praefatio ad regem Galliae (C. R. XXIX 16—17); Cano, l. th. l. VII, c. 3 (217 a u. 220 a).

[2]) Doctrinale antiquitatum fidei, doctrina praemissiva 2 u. 3.

[3]) Vgl. Harduin, IX 319—372. Zwischen lateinischen und griechischen Vätern, so führt Bessarion aus, herrscht notwendig Übereinstimmung (c. 2, 325). Der Gegensatz ist nur scheinbar und kann gelöst werden (c. 3, 330). Man muß schwer verständliche Ausdrücke durch klare Stellen erklären (c. 4, 331).

[4]) Z. B. Fisher, a. a. O. veritas 6, 7, 8; Driedo, a. a. O. l. IV, c. 1; Pighius, a. a. O. l. I, c. 6.

[5]) l. VII, c. 2 (214 a—215 a).

Glaubenswahrheiten und daraus mit Notwendigkeit sich ergebende Folgerungen handelt oder um andere theoretische Fragen, die zwar mit dem Glauben in Beziehung stehen, aber aus der Offenbarung nicht restlos gelöst werden können — eine Unterscheidung, die nach Cano sehr wichtig, aber nicht leicht zu ziehen ist[1]). Unter Beachtung dieser verschiedenen Momente stellt Cano für die Beweiskraft des Väterzeugnisses die folgenden sechs Regeln auf:

1) Der Väter Zeugnis, ob vieler oder weniger, in profanen Fragen hat keine entscheidende Beweiskraft, sondern gilt nur soviel, als ihre Gründe beweisen (1. concl., l. VII, c. 3 [215 a]). Die Väter waren ja weniger Philosophen als Theologen; sie kümmerten sich meist wenig um die weltlichen Wissenschaften. Soweit sie darauf eingingen, folgten sie dem herrschenden System des Platonismus; deshalb konnte bei ihnen manche Unrichtigkeit philosophischer Art sich einschleichen.
2) Einzelne Väterzeugnisse können auch in Glaubensfragen nur Wahrscheinlichkeit, aber keine Gewißheit bieten (2. concl. [215 b]). Mißachtung wäre ehrfurchtslos, Überschätzung unklug. Der Väter Schriften sind nicht wie die kanonischen Schriften inspiriert[2]). Alle Väter haben als Menschen geschrieben und konnten als Menschen irren. Zudem ist zu beachten, daß viele Wahrheiten damals noch nicht definiert waren und daß solch gewaltigen Persönlichkeiten, wie die Väter waren, eine gewisse Freiheit in Wort und Tat zustand, die nicht jedem zu gestatten ist und nicht ohne weiteres auf unsere Zeit übertragen werden darf[3]). Weder die kirchliche Approbation noch die Heiligkeit und Gelehrsamkeit der Väter beweist ihre absolute Irrtumslosigkeit[4]).

[1]) Haec autem duo genera non est facile discernere (l. VII, c. 2 [214]). — Es ist dieselbe Unterscheidung, die uns später begegnen wird, in quaestiones fidei (fidei mediatae et immediate) und quaestiones praeter fidem oder appendices fidei. Vgl. unten Kap. V, S. 195.

[2]) l. VII, c. 3 (217 a ss.). Vgl. Driedo, a. a. O. l. IV, c. 1.

[3]) l. VII, c. 3 (215 a).

[4]) Cano verweist, ohne die Namen zu nennen, auf die Ablehnung der Häretikertaufe durch Cyprian, auf die Behauptung der Leidensunfähigkeit Christi durch Hilarius, auf den Chiliasmus des Irenäus und Justin, auf die Behauptung der Auflöslichkeit der Ehe bei Ehebruch durch Lactanz (l. VII, c. 3 [216 a]).

Legentur itaque a nobis Patres veteres cum reverentia quidem, sed ut homines cum delectu atque judicio (l. VII, c. 3 [216 a]). Eine Abweichung von dieser gesunden Regel entspringt meist nicht der Pietät gegen die Väter, sondern der Eigenliebe, und dient nur dazu, unter dem Deckmantel der Väterautorität neue Meinungen einzuschmuggeln[1]).

3) Auch das Zeugnis der Mehrzahl der Väter kann beim Widerspruch des anderen, wenn auch kleineren Teils, keine genügend gesicherte Beweiskraft bieten (3. concl., l. VII, c. 3 [217]). Das folgt aus der vorhergehenden Regel.

4) Die Übereinstimmung der Väter in jenen theologischen Fragen, die nicht zum Glauben gehören, schafft Wahrscheinlichkeit, aber keine Gewißheit (4. concl. [218 a]). Als Beweis hiefür verweist Cano auf die Kontroverse über die unbefleckte Empfängnis. Wenn auch die Väter fast ausnahmslos, so meint Cano, gegen die unbefleckte Empfängnis sprechen[2]), so ist ihr Zeugnis doch nicht entscheidend, da über dieses Geheimnis weder in bejahendem, noch in verneinendem Sinn etwas geoffenbart ist; nicht in bejahendem Sinn, da weder Schrift noch Tradition hiefür einen Anhalt bieten, nicht in verneinendem Sinn, da eine Ausnahme der Gottesmutter von der Allgemeinheit der Erbsünde in keiner Weise mit der Offenbarung in Widerspruch stehen würde[3]). Nur so glaubt Cano des Erasmus Haupteinwand („argumentum illud Achillicum[4])") gegen die Beweiskraft eines übereinstimmenden Väterzeugnisses entkräften zu können[5]).

[1]) l. VII, c. 3 (216 b).

[2]) Die Väterzeugnisse hiefür zählt er l. VII, c. 1 (213) auf.

[3]) In pari errore versantur, qui alterutram partem ad catholicam fidem attinere posse credunt (l. VII, c. 3 [218 b]).

[4]) l. VII, c. 1 (213 b).

[5]) Die Ansicht Canos bildet eine interessante und lehrreiche Phase in dem jahrhundertlangen Kampf für und wider das Dogma von der unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter. Das Dogma hatte damals, von den Dominikanern abgesehen, schon auf der ganzen Linie gesiegt. Das Volk hatte sich schon lange rückhaltlos für das Dogma entschieden und sich von der Feier des Festes und der Verehrung der unbefleckt Empfangenen durch keine theologischen Schwierig-

Heute läßt sich gerade am Dogma der unbefleckten Empfängnis die Unrichtigkeit der vierten Regel in der von Cano gebotenen Formulierung zeigen. Nach Canos Regel wäre es möglich, durch die Bestreitung des Offenbarungscharakters einer Lehre jeden Väterbeweis — auch jede kirchliche Entscheidung — zu entwerten[1]). Ob etwas zum Glauben gehört, darf nicht auf Grund einer vorgefaßten Meinung oder aus apologetischen oder anderen Opportunitätsgründen festgelegt werden, wie Cano es tut, sondern ist aus den Zeugnissen selbst zu entnehmen. Die Regel wäre also dahin richtig zu stellen: Übereinstimmung der Väter in jenen Lehren, die sie als zum Glauben gehörig bezeichnen, ist irrtumslos.

Das Hauptgewicht des Väterbeweises liegt in der 5. und 6. concl.

5) Bei der Erklärung der Heiligen Schrift gewährt der Väter übereinstimmende Auslegung den sichersten Beweis für theologische Sätze (5. concl. [219]). Es ist jene Seite des Väterbeweises, die immer am meisten betont worden war und die in der vierten sess. des Trienter Konzils eigens hervorgehoben wurde[2]). Sein Versprechen, in dieser Frage ein letztes, abschlies-

keiten abbringen lassen. Viele Humanisten, z. B. Wimpheling, traten für sie ein, und Seb. Brant, Adam Werner von Themar feierten sie in begeisterten Liedern (vgl. Jos. Knepper, Jakob Wimpheling, Freiburg 1902, 54 u. 55). Die Theologen waren, seit Duns Skotus die bestehenden Bedenken gelöst hatte, in immer größeren Scharen auf die Seite des Dogmas übergetreten, z. B. Dionys Carthus., Fisher, Eck, Driedo; ja die Kirche selbst hatte die Feier des Festes und ein eigenes Officium zu Ehren des Geheimnisses gutgeheißen (vgl. Den. 734 u. 792). Nur die Dominikaner hielten mit Zähigkeit an ihrer Gegnerschaft fest und suchten ihre Stellungnahme theologisch zu begründen, so Capreolus, Torquemada, Wig. Wirt, Barth. Spina. Ambr. Catharinus trat mit Entschiedenheit als einer der ersten Dominikaner gegen die Ordensdoktrin auf (vgl. Jos. Schweitzer, Ambrosius Catharinus Politus, Münster 1910, 45, 50, 222). Cano konnte sich der Wucht der für das Dogma sprechenden Gründe nicht entziehen, er vermochte aber auch die Gegengründe, besonders die Väterzeugnisse, nicht zu entkräften und so entschied er sich für ein ausgesprochenes Kompromiß, das zwischen beiden Parteien vermitteln sollte. Wenn es ihm hoch anzurechnen ist, daß er sich ein selbständiges Urteil wahrte (et contra nostros et pro alienis dicere (l. VII, c. 3 [218 b], so ist ihm doch der Vorwurf zu machen, den er selbst vorausgesehen hat: ut rem alias gravissimam nullius in Christiana religione esse momenti (asseveraret) (l. VII, c. 3 [218 b]). Canos Lösungsversuch wurde von beiden Seiten abgelehnt; vgl. S. Razzi, De locis theologicis, l. VII, prael. 4.

[1]) Vgl. oben S. 146.

[2]) ut nemo . . . in rebus fidei et morum . . . contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia . . . aut etiam contra unanimem consensum Patrum ipsam sacram scripturam interpretari audeat (Trid. sess. 4; Den. 786).

sendes Urteil zu schaffen[1]), hat Cano eingelöst. Mit Cajetan, der die exegetischen Ansichten der Väter für nicht bindend erklärte und sich die Freiheit abweichender Schrifterklärung wahren wollte[2]), hält Cano eine scharfe, trotz aller anerkennenden Bemerkungen wenig gemilderte Abrechnung. Cajetans Gründe, als würde dadurch die Schrifterklärung in unwürdige Abhängigkeit geraten und zu sklavischem Nachbeten verurteilt sein, beruhen auf falscher Auffassung. Nicht um urteilsloses Übernehmen der Väterlehren kann es sich handeln, sondern um ein innerliches, geistiges Aneignen, Verarbeiten und Weiterbilden derselben. „Sequamur veteres, bene habet: sed ut duces, non ut dominos[3])." Luthers Kampf gegen die Väterautorität schreibt Cano schon schlimmeren Gründen zu. Er will überhaupt keinen autoritativen Richter über das freie, ungebundene Wort Gottes anerkennen, sondern umgekehrt im Wort Gottes die letzte, entscheidende Norm für den Glauben finden[4]).

Für seine These führt Cano zunächst den Autoritätsbeweis, und zwar sowohl aus den Väterzeugnissen[5]), als auch aus den Konzilien[6]), als auch aus der Schrift (Eccl. 8, 11; Röm. 12, 3; 1 Kor. 14, 29; Eph. 14, 11)[7]). Cano schließt mit einer wirksamen Apostrophierung Cajetans, in der er die ganze Wucht dieser Zeugnisse zusammenfaßt[8]). Doch so zwingend und genügend dieser Beweis ist, Cano will das Hauptgewicht auf die theologischen Gründe legen, um Cajetan mit gleichen Waffen zu begegnen[9]). Wer sich auf seine neue, freie, von jeder Autorität unabhängige Schrifterklärung ein-

---

[1]) l. VII, c. 3 (219 a).
[2]) Ebd. 219 b.
[3]) Ebd.
[4]) Ebd. 220 a.
[5]) Ebd. 220 b—222 a.
[6]) Ebd. 222 b—223 a.
[7]) Ebd. 223 a—224 b.
[8]) Ser. Razzi, der sich sonst ganz sklavisch an Cano anschließt, hat diese Apostrophierung Cajetans in eine solche Canos umgeändert, in der er Cano zum Vorwurf macht, daß er so scharf verdiente Männer des eigenen Lagers bekämpfte, statt sich gegen die gemeinsamen Feinde der Kirche zu wenden (De locis theologicis l. VII, prael. 7, Perusiae 1603).
[9]) l. VII, c. 3 (220 b).

läßt, der öffnet jeder subjektiven Willkür Tür und Tor[1]), der macht die unantastbare Wahrheit der heiligen Schriften zum Tummelplatz menschlicher Irrungen, der zeiht die Kirche des Irrtums, die sich immer an der Väter Lehre orientiert hat. Das Verständnis der Schrift ist ja nicht Sache des Volkes, sondern Sache seiner Lehrer, ein Irrtum aller Väter würde deshalb einem Irrtum der Kirche gleichkommen. Sodann empfangen wir von den Vätern den rechten Canon der heiligen Schriften, um so mehr auch die rechte Auslegung derselben, da die Überlieferung der heiligen Bücher wertlos wäre, wenn uns nicht auch ihr wahrer Sinn verbürgt würde[2]). Endlich wäre schon, rein menschlich betrachtet, das Wissen und der Scharfsinn, das heilige Leben und das ihren geschichtlichen Zeugniswert begründende hohe Alter der Väter hinreichende Bürgschaft für ihre Zuverlässigkeit[3]). Doch der Hauptgrund bleibt der innige Zusammenhang zwischen Väterlehre und kirchlichem Lehramt, daß nämlich der Irrtum der Väter den Irrtum der Kirche einschlösse[4]).

Was die 5. concl. speziell für die Schrifterklärung hervorhebt, das dehnt die 6. concl. auf die gesamten Glaubenswahrheiten aus.

6) Die Väter zusammen können in einer Glaubenswahrheit nicht irren (6. concl. l. VII, c. 3 [227 b]). Den Beweis liefern wiederum Väterzeugnisse und Konzilsentscheidungen. Der innere Grund ist derselbe wie für die 5. concl.: der enge Zusammenhang der Väterlehre mit der Tradition und der Kirche[5]).

Der Beweis aus den Vätern steht also in innigster Beziehung mit der auctoritas traditionis — er ist der wichtigste und maßgebendste Ausschnitt daraus, da er die Tra-

[1]) . . . Si totam scripturam divinam hominum quorumlibet ingenio arbitratuque exponi liceat, nihil firmum relinquetur (l. VII, c. 3 [225 b]).

[2]) l. VII, c. 3 (226 b).

[3]) Ebd. 227 a.

[4]) Qui spiritum veritatis sanctis omnibus in scripturae sacrae interpretatione negat, hic sine dubio eundem spiritum Ecclesiae tollit; quemadmodum qui ab oculis videndi munus aufert, hic reliquas etiam omnes corporis partes obscurat (l. VII, c. 3 [227 b]).

[5]) Auch diese Regel müßte genauer aus dem schon oben (S. 146 u. 151) angegebenen Grunde so formuliert werden: Wenn die Väter einmütig eine Wahrheit als Glaubenswahrheit lehren, so ist ihr Zeugnis irrtumslos.

ditionen gerade in die ersten christlichen Jahrhunderte hinauf bis zu den Organen der Offenbarung verfolgt —, er hängt auch mit der auctoritas ecclesiae zusammen, da die Lehre der Väter als der Hirten der Kirche die Lehrverkündigung der Kirche darstellt. Bürgt letzteres für die Irrtumslosigkeit der übereinstimmenden Väterlehre und für ihre dogmatische Beweiskraft, so bedingt ersteres den großen apologetischen Wert und die geschichtliche Wichtigkeit der patristischen Begründung.

Die von Cano aufgestellten Regeln sind klare Richtlinien für die dogmatische Wertung des Väterbeweises. An ihrer Hand wird es dem Theologen nicht schwer sein, die Beweiskraft des für eine bestimmte Lehre aus den Vätern zu schöpfenden Materials zu bestimmen. Sie bilden gleichsam die leitenden Obersätze, zu denen mittelst der nach historisch-philologischer Methode sich betätigenden Einzelforschung die Untersätze zu gewinnen sind. Daraus wird dann im einzelnen Fall die Beweiskraft der Väterzeugnisse sich ergeben.

§ 2. Der Theologenbeweis

a) Die Autorität der Theologen im allgemeinen

Noch mehr bekämpft als die Autorität der Väter wurde zu Canos Zeiten die Autorität der Theologen. Nichts war damals so modern als der Kampf gegen die Scholastik, und nichts galt für rückständiger und finsterer, als für die Schule eine Lanze einzulegen[1]). Die Humanisten vergaßen ihre klassische Eleganz und stiegen zu der rohesten Ausdrucksweise ihres Zeitalters herab, wenn es galt, die Scholastik herabzusetzen. Tonangebend war hiebei der Fürst der Renaissance, Erasmus. Es ist kaum ein Werk von ihm, in dem er nicht die ganze Lauge seines beißenden Spottes über die Mönchskutten und die Scholastiker ausgießt[2]). Die kleine-

[1]) Zu Folgendem sei verwiesen auf die zusammenfassende Würdigung des ganzen Kampfes gegen die Scholastik in Denifle-Weiß, Luther und Lutherthum, Mainz 1909, II 43 ff.

[2]) Erasmus hat besonders im „Lob der Narrheit", „dem Prolog zu dem großen theologischen Trauerspiel des 16. Jahrhunderts", seine ganze Gewandtheit und Bosheit gegen die mittelalterliche Theologie aufgeboten (J. Marx, Lehrbuch der Kirchengeschichte[5], Trier 1908, 523).

ren Geister des Humanismus, die entarteten liberalisierenden Vertreter der Geistlichkeit und der Ritterschaft haben es wenigstens in diesem Punkte ihrem großen Lehrmeister gleichgetan, um so auf billige Weise die eigene geistige und sittliche Erbärmlichkeit unter dem Deckmantel einer überlegenen Kritik zu verbergen[1]).

Gewiß waren die Mißstände im theologischen Lehrbetrieb groß, und gerade gutgesinnte Männer, zu denen nicht zuletzt Cano zählt, haben die Schäden der entarteten scholastischen Methode rückhaltlos aufgedeckt. Aber der Kampf der Humanisten beschränkte sich nicht bloß auf die sprachliche Form und die Methode der scholastischen Theologie, auch ihre Lehren lehnte man mehr oder minder bewußt, mehr oder minder offen ab. Man berief sich auf die Quellen, um leichter die eigenen liberalisierenden Grundsätze verteidigen zu können. Die Zertrümmerung der scholastischen Theologie war die erste Bresche, die man in das Bollwerk des kirchlichen Lehramtes legen wollte. Sie war die erste Etappe des Kampfes des Laientums gegen die kirchliche Autorität[2]).

Im Haß gegen die Schule hat, soweit das möglich war, Luther die Humanisten noch überboten. Er hat prinzipiell der Lehre der Scholastik jede Autorität abgesprochen, ja sie als Abfall vom Christentum und als traurige Verirrung bezeichnet[3]).

Niemand sah die Gefahr, die aus der Verachtung der Schule entsprang, klarer als Melchior Cano, der in der Ablehnung der Scholastik den Anfang und die tiefste Wurzel der ganzen Irrlehre erblickte[4]). Die Beweiskraft der theologischen Doktrin festzustellen, das ist die Aufgabe, die er

[1]) Der Kampf Reuchlins gegen Hochstraten, besonders aber die Briefe der Dunkelmänner haben die Verachtung und den Haß gegen die Scholastik in die weitesten Kreise der damaligen gebildeten Welt getragen.

[2]) Vgl. Denifle-Weiß, a. a. O. II 48 ff.

[3]) Vgl. H. Grisar, Luther, Freiburg 1911. I 64 u. 102—132.

[4]) Hinc fortasse tamquam ex primo fonte reliquae istorum haereses derivatae sunt . . . Connexae quippe sunt ac fuere semper post natam scholam scholae contemptio et haeresum pestes, l. VIII, c. 1 (232 b). Dom. Soto drückt mit ganz ähnlichen Worten den gleichen Gedanken aus: Profecto simul apud eosdemque coepere et linguarum cultura et scholasticae rationis contemptus et haeresum turba (De natura et gratia, praefatio).

sich im achten Buche gesetzt hat; nicht um die scholastische Methode handelt es sich hier, sondern um den Lehrgehalt der Schule. Cano betont ausdrücklich, daß er nur jene Theologie verteidigen wolle, die auf dem positiven Fundament der Schrift aufbaue. Er gibt drei Regeln an, die für den Beweis aus der scholastischen Theologie grundlegend und richtungweisend sein können.

1) Das Eintreten selbst vieler Scholastiker für eine Ansicht hat, wenn andere dagegen ankämpfen, nicht mehr Beweiskraft als ihre inneren Gründe oder ihre größere Autorität beweisen (1. concl., l. VIII, c. 4 [236 a]). Im scholastischen Kampfe gilt nicht das Recht der Majorität; die Stimmen sind nicht zu zählen, sondern zu wägen. Cano warnt vor kurzsichtiger Überschätzung der Beweiskraft der eigenen Argumente und vor voreiliger Verketzerung der gegnerischen Ansicht[1]). Er wünscht den wissenschaftlichen Kampf, die verschiedenen Probleme sollen verfochten werden, aber der Theologe muß sich vor engherzigem Standpunkt bewahren und klar scheiden zwischen den allgemein anerkannten Sätzen der Theologie (scholae placita) und den umstrittenen Meinungen der verschiedenen Schulrichtungen (sectae praecepta). Der Gegensatz zur skotistischen oder thomistischen Auffassung stempelt eine Ansicht noch nicht zum Irrtum[2]). Cano vertritt damit jene Richtung, die einen gesunden Konservatismus mit kritischer Selbständigkeit verbindet, eine Richtung, die damals in der spanischen Theologie allgemein herrschte[3]).
2) Die allgemeine Übereinstimmung der Theologen in einer wichtigen Sache begründet einen solchen Grad von Wahrscheinlichkeit, daß es bedenklich

[1]) Non licet eos, qui nobis sunt adversi, temere ac leviter condemnare (l. VIII, c. 4 [236 b]).

[2]) Nec enim si quid aut Scoticis aut Thomisticis pronunciatis contrarium est, error illico est (l. VIII, c. 4 [236 b]).

[3]) Vgl. P. Pedro Blanco Soto, El primer libro de filosofía impreso en el Nuevo Mundo (Studien zur Geschichte der Philosophie, Festgabe zum 60. Geburtstag Cl. Baeumker gewidmet), Münster 1913, 370 f. Alfons de Castro (Adversus omnes haereses l. I, c. 7) verteidigt die Freiheit der Lehre gegenüber allen Schulmeinungen.

wäre (temerarium), gegen sie anzukämpfen. Schon die natürliche Klugheit fordert, dem Urteil der Fachgelehrten zu vertrauen. Sodann wäre, wie Cano mit deutlichem Sarkasmus bemerkt, bei der übermäßigen Streitsucht der Theologen eine Übereinstimmung der verschiedenen Parteien ebenso wunderbar wie die Übereinstimmung der siebzig Übersetzer der Heiligen Schrift.

3) Der einheitlichen Ansicht der Theologen in Glaubens- und Sittenlehren widerstreiten, wäre, wenn nicht Häresie, so doch an Häresie grenzend (haeresi proximum) (3. concl., l. VIII, c. 4 [237 a]). Schon die Geschichte spricht für dieses Prinzip, da sich kein gegenteiliger Fall nachweisen läßt. Sodann müßte ein Angriff auf die Theologen notwendig auf die Schrift und Tradition, auf Konzilien und päpstliche Entscheidungen treffen, worauf sich ihre Ansichten stützen. Endlich würde ein Irrtum sämtlicher Theologen den Irrtum der von ihnen gebildeten Seelsorger und damit des gläubigen Volkes zur Folge haben und somit auch die Kirche in Irrtum führen[1]). Die Bezeugung einer Glaubenswahrheit durch das übereinstimmende Urteil der Theologen ist also irrtumslos und dogmatisch stichhaltig wie das übereinstimmende Zeugnis der Väter[2]).

Gegen die Formulierung des zweiten und dritten Satzes ergeben sich die nämlichen Bedenken wie gegen Canos vierte und sechste Regel des Väterbeweises. Die Entscheidung, ob etwas zu den Glaubenswahrheiten oder bedeutsamen theolo-

[1]) Man hat Anstoß daran genommen, daß Cano zur Begründung der Autorität der Theologen auch die beiden Schriftstellen Luk. 10, 16 und Eph. 4, 11 anführt und so den Unterschied zwischen den berufenen Trägern der kirchlichen Lehrgewalt und Unfehlbarkeit und ihren Hilfsorganen verwische. Die Worte Christi gelten den Aposteln und ihren Nachfolgern in der kirchlichen Hierarchie unmittelbar, den ihnen untergeordneten Organen nur mittelbar. Cano lag es aber ferne, an diesem Verhältnis zu rütteln. Siehe oben S. 127 u. 129. Vgl. J. Franzelin, De divina traditione et scripturae, Rom 1880, thesis 17, 171 Anm. 1.

[2]) Cano stellt aber an Autorität den Väter- und Theologenbeweis nicht völlig gleich, da der Väterbeweis noch besonderes apologetisches Gewicht infolge der Heiligkeit und des hohen Alters der Väter erhält. Nec vero . . . juniores Theologos priscis illis mox aequamus: (scimus enim quantum antiquitati deferendum est, quantum etiam sanctitati), sed firmum etiam hunc locum esse . . . contendimus (l. VIII, c. 4 [238 a]).

gischen Lehren zählt, muß Ziel des Beweises sein; sie bei der Beurteilung seiner Beweiskraft schon voraussetzen und zu einer Bedingung derselben machen, wäre eine klare petitio principii. Es ist vielmehr aus den Aufstellungen der Theologen zu entnehmen, ob eine Lehre als geoffenbart, bzw. wichtig zu gelten hat.

Korrekt und klar hat Cano bei Behandlung des dritten Einwandes die Bedingungen für einen dogmatisch stichhaltigen Beweis aus der Theologenlehre zusammengestellt. Als Voraussetzung fordert er, daß man ohne vorgefaßte Meinung an ein Problem herantrete[1]). Sodann ist genau zu beachten, ob die Theologen eine vorläufige Meinung oder ein definitives Urteil aussprechen[2]). Nur definitive, ohne Schwanken und Bedenken aufgestellte Urteile können für einen Beweis in Betracht kommen. Wenn die Theologen dagegen ein Problem nicht ausdrücklich und ex professo behandeln, so haben ihre Ansichten nicht volles Gewicht[3]). Endlich müssen sie die in Frage stehenden Wahrheiten als Glaubenswahrheiten vorlegen, d. h. sie müssen durch die theologische Wertung, durch beigefügte notae zu erkennen geben, daß sie die betreffenden Lehren als glaubenspflichtig betrachten[4]). Nur unter diesen Voraussetzungen ist die einmütige Geschlossenheit der Theologen ein stichhaltiger Beweis für ein theologisches Prinzip[5]).

---

[1]) Ut sepositis non affectibus modo, sed opinionum etiam praejudiciis de causis fidei prudenter graviterque decernant (l. VIII. c. 5 [238 b, ähnlich 240 b]).

[2]) primum illud expendere (debemus), num Theologi . . . quasi re certa et confecta, quicquam plane suo judicio definiant, an potius re nondum satis ad liquidum explorata, probabiliter opinentur (l. VIII, c. 5 [239 a]).

[3]) Ebd. 241 a.

[4]) Hier hat Cano die oben gerügte Ungenauigkeit vermieden und in korrekter Weise das methodisch richtige Vorgehen bezeichnet: Sunt notae quaedam peculiares, quibus certas Conciliorum Pontificumque definitiones internoscimus . . . His ergo notis ad scholae quoque decreta discernenda uti debemus. Hiernach ist die von den Theologen gegebene Wertung das Kriterium, ob es sich um Glaubenswahrheiten, bzw. um wichtige theologische Wahrheiten handelt.

[5]) Cano bemerkt, daß er der erste ist, der die Beweiskraft der theologischen Doktrin theoretisch zu behandeln suchte. Nos enim in argumento novo, ubi nullum, quem imitaremur, habebamus, quae nobis probabilissima visa sunt, ea lectoribus exposuimus (l. VIII, c. 4 [238 a]).

b) Die Autorität des hl. Thomas

Ein besonderes Interesse verdient die Stellung Canos zur Autorität des hl. Thomas. Wir sind gewohnt, in den loci theologici eine eigene Untersuchung über die Autorität des Aquinaten anzustellen. Aber in dieser ausgesprochenen Form findet sich diese Untersuchung bei Cano noch nicht. Ihm war es ja zunächst darum zu tun, die Lehre und die Methode des hl. Thomas praktisch in der Theologie zur Geltung zu bringen.

Gewiß war das Ansehen des hl. Thomas nicht von gestern. Hatte es erst harter Kämpfe bedurft, bis sich seine Autorität durchzusetzen vermochte[1]), so war sie besonders seit seiner Heiligsprechung immer mehr gestiegen[2]). Zu Beginn des sechzehnten Jahrhunderts war das dogmatische Gewicht der Lehren des hl. Thomas schon allgemein anerkannt. Sogar die Humanisten haben dem hl. Thomas ihre Achtung nicht versagt und ihn von den allgemeinen Anklagen gegen die Scholastik ausgenommen. Die praktische Besiegelung dieses Ansehens brachte der immer mehr durchgeführte Anschluß der Theologie an die Summe des hl. Thomas, der für den hl. Thomas gleich ehrenvoll, für die Theologie gleich fruchtbar war. Für das große Ansehen der Lehre des hl. Thomas spricht ebenso der Vorwurf Luthers, daß die Thomisten jeden für einen Häretiker erklärten, der dem Thomas von Aquin nicht folge, wie die Antwort seines Gegners Sylvester Prierias, die Lehre des hl. Thomas sei von der Kirche als übereinstimmend mit der katholischen Glaubens- und Sittenlehre approbiert[3]). Eingehend hat zuerst Hier. Vielmius die

---

[1]) Vgl. darüber Fr. Ehrle, Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tod (Zeitschr. f. kath. Theol. 1913, 266—318; 361—401).

[2]) So hielt es z. B. die theologische Fakultät von Paris für nötig, bei der Zensurierung von 14 Sätzen des Dominikaners Joh. de Montesono ausdrücklich zu erklären: Protestamur, quod contra honorem et reverentiam S. Thomae de Aquino aut doctrinam ipsius nihil omnino proponemus (nach Fr. X. Leitner, Der heilige Thomas von Aquin über die unfehlbare Lehrgewalt des Papstes, Freiburg 1872, 6).

[3]) J. Langen, Das vatikanische Dogma, IV 43.

Autorität der Lehre des hl. Thomas betont und gegen die gegnerischen Angriffe in Schutz genommen[1]).

Für Cano ist Thomas die leuchtende Theologengestalt der „diligentissimus, absolutissimusque Theologus[2])", der ihm bei seinem Werke vorbildlich in der Methode und tonangebend in den Ansichten ist[3]). Er benützt jede Gelegenheit, den hl. Thomas rühmend hervorzuheben; nicht bloß, daß er ihn am meisten zitiert, nicht bloß, daß er alle aus Thomas gemachten Einwände am gewichtigsten nimmt[4]), er vergißt es selten, dabei noch eigens die Autorität des heiligen Lehrers zu unterstreichen, die Klarheit seiner Gedanken[5]), die Folgerichtigkeit seiner systematischen Gliederung[6]), das Vorbildliche seiner Technik[7]), die Vielseitigkeit und den Reichtum seiner Gedanken und schöpferischen Ideen[8]) zu betonen. Wenn er die Entartungen der Scholastik einer scharfen Kritik unterzieht, unterläßt er es nicht, den hl. Thomas auszu-

---

[1]) Hier. Vielmius, De D. Thomae Aqu. doctrina et scriptis, Venetiis 1575 (erstmals 1564). Dort heißt es p. 397: „non negamus scholasticos tamquam homines alicubi esse lapsos . . . sed nunc Aquinati tantam gratiam Spiritum sanctum impartiisse contendimus, ut nullibi aut contra fidem aut contra bonos mores errasse videatur. Systematisch klar hat erst Joh. a. S. Thoma die ganze Frage behandelt in seinem Tractatus de approbatione et auctoritate doctrinae angelicae D. Thomae (Cursus Theologicus, Coloniae Agripinae 1711, I 132 ss.). In neuerer Zeit behandeln die Frage besonders C. Schäzler, Introductio in S. Theologiam dogmaticam sect. II, a. 3, Ratisbonae 1882, 222—285; J. V. de Groot, Summa Apologetica de Ecclesia catholica[3], Regensburg 1906, 813 ss.; Sadoc Szabo, Die Stellung des hl. Thomas in der Theologie, Divus Thomas 3. Jahrg. 1916, 657—684 und 4. Jahrg. 1917, 8—27; Fr. Ehrle, Grundsätzliches zur Charakteristik der neueren und neuesten Scholastik (Ergänzungshefte zu den Stimmen der Zeit, I. Reihe: Kulturfragen, 6. Heft), Freiburg 1918.

[2]) Ähnlich spricht Cano l. XII, c. 3 (345 b): perfectus absolutusque Theologus, und l. X, c. 5 (275 a): maximus atque gravissimus Theologus atque Philosophus.

[3]) Thomas mihi et auctor et magister erat huius operis componendi (l. XII, c. 3 [346 a]).

[4]) Vgl. l. XII, c. 3 (348 a und 350 a).

[5]) egregie diserteque docet (l. VIII, c. 5 [244 b]).

[6]) apud quem mirabilis est contextus rerum, summus quaestionum et articulorum ordo et compositio disciplinae incredibilis (l. XII, c. 3 [347 a]).

[7]) exempla disserendi ab his peti aequum est, qui in hac arte excellerunt: quorum Augustinus et Thomas sunt facile principes: Augustinus citra aleam: Thomas judicio peritorum (l. XII, c. 11 [399 a]).

[8]) in omni omnino quaestione adeo hinc inde uber et dives est, ut mirandum sit, in rebus tam multis et variis, iisque saepe neque pervulgatis, neque tritis, egregia in utramque partem argumenta prompta illi parataque fuisse (l. XII, c. 11 [399 a]).

nehmen[1]). Wenn seine Ansicht mit der des hl. Thomas in Widerspruch gerät, so wird er vorsichtig im Urteil[2]).

Diesem praktischen Verhalten entsprechen die theoretischen Grundsätze, die Cano in der Wertschätzung des hl. Thomas beobachtet wissen will, Grundsätze, die er von seinem Lehrer Vitoria überkommen hat und die er sich voll und ganz zu eigen macht. Die Ansicht des hl. Thomas ist so hoch einzuschätzen, so hatte Vitoria bei Erklärung der 2, II S. Th. geäußert, daß dort, wo kein anderer, besserer Grund sich vorfindet, sein Ansehen allein schon genügende Beweiskraft besitzt[3]). Damit ist die selbständige Beweiskraft der Doktrin des hl. Thomas anerkannt. Der Theologe kann an der Ansicht des Aquinaten nicht achtlos vorübergehen.

Doch hat sich die Hochschätzung des Meisters, das betont Cano ebenso deutlich, von jeder sklavischen Abhängigkeit freizuhalten. Kritikloses Übernehmen, parteiische Voreingenommenheit, „das Schwören auf die Worte des Lehrers" ist Canos selbständigem und geradem Wesen zuwider[4]). Deshalb macht er sich die Mahnung Vitorias zu eigen, nicht ohne Wahl und Prüfung die Worte des englischen Lehrers anzunehmen, sondern vielmehr gerade nach dem Beispiel des hl. Thomas gegenüber unwahrscheinlichen und schwierigen Ansichten mit aller Bescheidenheit das eigene Urteil zu wahren[5]). Das entspreche dem thomistischen Geiste mehr als unselbständiges Nachbeten. Cano stellt hiefür als nachahmenswertes Beispiel seinen Lehrer Vitoria auf, der hie und da von Thomas abweiche, aber mit solcher Bescheidenheit

[1]) Divum Thomam semper excipio (l. XII, c. 3 [347 a]).

[2]) Sin hoc non licet per D. Thomam, certe illud dabit... (l. XII, c. 5 [277 b]).

[3]) tanti Divi Thomae sententiam esse faciendam, ut, si potior alia ratio non succurreret, sanctissimi et doctissimi viri satis nobis esset auctoritas (l. XII, c. 1 [340 b]). (Vgl. unten S. 173 Anm. 3.)

[4]) Theologo nihil est necesse in cuiusquam jurare leges (l. XII, c. 1 [340 b]). Qua in re etiam in Theologia multa peccantur, ut illi, qui Divi Thomae Scotique opiniones vel indiscussas amplectuntur (l. IX, c. 7 [261 a]). Ähnlich l. VII, c 3 (218 b) und l. VIII, c. 1 (233 b).

[5]) Non oportere sancti Doctoris verba sine delectu, et examine accipere; imo vero si quid aut durius, aut improbabilius dixerit, imitaturos nos ejusdem in simili re modestiam et industriam, qui nec auctoribus antiquitatis suffragio comprobatis fidem abrogat, nec in sententiam eorum, ratione in contrariam vocante, transit (l. XII, c. 1 [340 b]).

es tue, daß ihm das mehr Ehre einbringe als das Festhalten an der thomistischen Doktrin[1]). Dagegen verlacht er jene Mitbrüder, die auch bloße Konvenienzgründe des hl. Thomas wie zwingende Beweise zu verteidigen suchen[2]).

Der hl. Thomas ist für Cano also nicht ein unfehlbares Orakel, aber er ist ihm der große Meister, dessen Lehre dem Theologen als sichere Grundlage dienen kann.

c) Die Autorität der Kanonisten

Im Anschluß an die Autorität der scholastischen Theologen bringt Cano einige Regeln über die dogmatische Beweiskraft der Kanonisten. Im ausgehenden Mittelalter war das juristische Studium stark ausgebaut worden und kanonistischer Geist hatte sich zum Schaden einer klaren Scheidung auch in den dogmatischen Abhandlungen breitgemacht[3]). Die Rechtssammlungen wurden von den Theologen vielfach als bequeme Fundquellen für Väterzitate und dogmatische Lehrsätze benützt. Dabei wurde nicht bloß so mancher unechte Text mit übernommen, sondern auch die dogmatische Beweiskraft der kirchlichen Rechtsbestimmungen und ihrer kanonistischen Auslegungen überschätzt. Der heftige Kampf der Antikurialisten gegen die Gleichwertung kirchlicher Entscheidungen mit dem Schriftinhalt[4]) hat zum Teil diese Vermischung von kirchlicher Rechtsordnung und dogmatischen Lehren zur Voraussetzung.

In dem Kampf für und wider die Kanonisten hält Cano die goldene Mitte. Er betont die Notwendigkeit und den Nutzen der kanonistischen Studien, warnt aber vor Überschätzung ihrer dogmatischen Beweiskraft.

Die Unkenntnis des Kirchenrechts würde einen empfindlichen Mangel für den Theologen bedeuten. Gerade die

---

[1]) Cum Divo etiam Thoma aliquando dissentit, majoremque, meo judicio, laudem dissentiendo, quam consentiendo assequebatur: tanta erat in dissentiendo reverentia (l. XII, c. 1 [340 b]).

[2]) l. XII, c. 5 (358 b), ähnlich l. XII, c. 13 (441 a).

[3]) Vgl. A. Humbert, Les origines de la Théologie moderne, Paris 1911, I 182. Humbert verweist zum Beleg z. B. auf die summa sylvestrina (des Sylvester Prierias) und auf die Arbeiten von Wimpina, Tetzel, Noel Beda. Vgl. auch oben S. 30.

[4]) So besonders Ockham in seinem Dialog.

Seelsorge, die Ziel und Ideal des Theologen bleiben muß, bedarf der Kenntnis des Kirchenrechts. Der Bischof muß besonders im Ehe- und Strafrecht bewandert sein; der Prediger kommt mit den Sittengeboten der Schrift nicht aus, da diese ihre notwendige Determination vielfach erst durch das positive Recht erhalten[1]). Besonders erfordert die Beichtpraxis kanonistische Kenntnisse, da es aus praktischen und seelsorgerlichen Gründen nicht angeht, die Gläubigen immer an die Kanonisten zu verweisen[2]).

Als Erster[3]) will Cano für die dogmatische Wertung der kanonistischen Doktrinen richtunggebende Regeln aufstellen. Man müsse unterscheiden, ob die Kanonisten über dogmatische Gegenstände handeln oder Bestimmungen für das sittliche und religiöse Leben bringen, die aus dem Evangelium oder dem Naturgesetz abgeleitet werden können, oder endlich, ob sie Abhandlungen über die für Disziplin, Kultus oder einzelne kirchliche Ämter erlassenen positiven Bestimmungen bieten. Darnach gelten folgende Regeln:

1) In Glaubensfragen bedarf der Theologe der Autorität der Rechtsgelehrten nicht[4]). Im Gegenteil wird der Rechtsgelehrte bei Erklärung der den Glauben berührenden Fragen bei den Theologen in die Schule gehen müssen. Die dogmatischen Fragen müssen aus der Schrift und Tradition gelöst werden. Hiefür ist der Dogmatiker zuständig[5]).

---

[1]) l. VIII, c. 6 (247 a).

[2]) l. VIII, c. 6 (247). Cano zitiert Burchard von Worms, Hostiensis (Heinr. von Segusia), Aug. de Ancona (Triumphus), Alvarus Pelagius, Petrus de Ancharano, Anton de Butrio, Cardin. Abbas (Nik. Tudeschis), Joh. de Anania, Antonin von Florenz.

[3]) l. VIII, c. 7 (249 a).

[4]) Cano gebraucht sowohl für die Kanonisten wie für die Legisten unterschiedslos den Ausdruck „jurisconsulti".

[5]) Hieraus leitet Cano eine praktische Folgerung für die Inquisition ab. Da hiebei die erste Aufgabe sei, zwischen Glauben und Häresie zu scheiden und festzustellen, ob und inwieweit des Angeklagten Ansichten mit der katholischen Glaubenslehre in Widerspruch stünden, so müßte den Dogmatikern im Prozeß eine wichtige Rolle eingeräumt werden. Erst die Bestimmung der auf Grund ihres Befundes zu verhängenden Strafe sei Sache der Rechtsgelehrten; deshalb sei es ein Mangel, daß man zum Inquisitionsgericht keine Theologen beiziehe, und es sei notwendig, daß man dem Inquisitionshof tüchtige Theologen beigebe. Erst dann werde an dem heiligen und äußerst notwendigen Inquisitionsgericht nichts mehr zu bemängeln sein (l. VIII, c. 6 [249 b u. 250 a]).

2) In sittlichen Fragen, soweit sie durch das Evangelium oder das Naturrecht vorgezeichnet sind, hat die Autorität der Rechtsgelehrten für den Theologen kein oder nur wenig Gewicht (l. VIII, c. 7 [250 a]). Auch hierin hat der Jurist vom Theologen zu lernen. Hier steht die Rechtswissenschaft zur Theologie im Subalternverhältnis und muß von ihr die Prinzipien entlehnen.

3) Dort, wo es sich um positiv kirchenrechtliche Bestimmungen handelt (z. B. über kirchliche Disziplin, religiöse Einrichtungen, kirchliche Strafen), hat die übereinstimmende Ansicht der Rechtsgelehrten große Beweiskraft. Das ist ja ihr eigentliches Gebiet; selbst die Kirche richtet sich hierin nach der einmütigen Auffassung der Kanonisten.

Der einheitlichen Auffassung der Kanonisten kommt also keine dogmatische Beweiskraft zu. Das Recht hat das Dogma zur Voraussetzung, kann aber selbst nicht neue Dogmen begründen. Es darf also auch die Glaubensauffassung nicht nach den kirchenrechtlichen Theorien zurechtgestutzt werden, sondern umgekehrt die rechtlichen Theorien haben sich nach den dogmatischen zu richten. Das hindert nicht, daß auch aus den kirchenrechtlichen Bestimmungen und ihrer Auffassung durch die Kanonisten das dem Recht zugrundeliegende Dogma durch einen Schluß ab effectu ad causam erschlossen werden kann[1]).

IV. Die Gewinnung der principia aliena aus den loci alieni

Die bisher behandelten loci sind die loci proprii der Theologie; sie und sie allein liefern den der Theologie eigentümlichen Stoff, das donum revelatum. Daneben braucht der Theologe aber auch natürliche Kenntnisse, um den Offenbarungsschatz zu heben, zu verteidigen und inhaltlich zu durchdringen. Diese Wahrheiten stehen aber mit den eigentlich theologischen Prinzipien nicht auf gleicher Linie. Sie

[1]) Vgl. Joachim Berthier, De locis theologicis, Turin 1888, 407.

interessieren den Theologen nicht um ihrer selbst willen, wegen ihres eigenen Erkenntnisinhaltes, sondern dienen nur als Hilfsmittel, um den Wahrheitsgehalt der eigentlich theologischen Prinzipien in seiner ganzen Fülle aufzudecken und erkennen zu lassen. Doch gehören auch sie in gewissem Sinne zu den theologischen Prinzipien, da auch sie als Prämissen im theologischen Beweis Verwendung finden. Aber es sind principia „aliena", „adscriptitia", da sie nur neben und mit den principia „propria" als untergeordnete Hilfsmittel in Betracht kommen können.

Die Begründung der im theologischen Beweis verwendbaren natürlichen Wahrheiten ist nicht Sache des Theologen, sondern Sache der profanen Wissenschaften. Aus ihnen wird sie der Theologe entlehnen. Aber er darf dabei nicht wahllos verfahren. Er muß prüfen, wägen und deshalb klare Grundsätze zur Hand haben, die ihm hiebei ein richtiges Urteil ermöglichen. Diese Grundsätze zu bieten unternimmt Cano bei der Behandlung der loci alieni.

§ 1. Die ratio naturalis

Unter ratio naturalis versteht Cano den Inbegriff aller natürlich erkennbaren Wahrheiten und insofern sind darunter auch die anderen beiden loci alieni miteingeschlossen. Im besonderen aber denkt Cano dabei an alle aus sich selbst evidenten natürlichen Erkenntnisse, während die beiden anderen loci die durch äußere menschliche Autorität verbürgten Kenntnisse behandeln[1]). Im neunten Buche bringt er Erörterungen allgemeiner, prinzipieller Art über die Berechtigung, Nützlichkeit und Notwendigkeit der ratio, die wir wegen ihrer grundsätzlichen Bedeutung bereits im 3. Kapitel zusammengestellt haben. Hier stehen nur mehr die methodischen Anweisungen zur Erörterung, die Cano für die Verwertung der ratio gibt. Auch sie sind ganz allgemein gehalten und gelten für die Verwertung der natürlichen Kenntnisse überhaupt.

Die Sicherheit der natürlichen Erkenntnisse ist verschie-

[1]) Deshalb behandelt Cano bei diesem locus auch die Philosophie; vgl. l. X, c. 1 (269 a).

den, je nachdem sie aus sicheren und erprobten Prinzipien in evidenter Schlußfolgerung sich ergeben oder nur als schwankende Hypothesen vertreten werden können. Im letzteren Falle haben sie keinerlei sichere Beweiskraft.

Cano warnt vor zwei Fehlern. Einmal soll der Theologe nicht Unbekanntes für bekannt, Unsicheres als sicher voraussetzen[1]). Der Theologe muß sorgfältig prüfen. So verwerflich der absolute Skeptizismus wäre, so klug ist ein vorsichtiges Zurückhalten und kritisches Urteilen[2]). Zur Vermeidung dieses Fehlers genügt nicht Gewissenhaftigkeit, dazu braucht es auch eine sorgfältige Anleitung durch geschickte Lehrer, wie man sie besonders auf den Universitäten genießen kann. Und glücklich jeder, der einen weisen und frommen Lehrer findet, der die Schüler die Hochschätzung einer docta ignorantia lehrt. Sodann muß der Theologe sich hüten, allzusehr in dunkle, schwierige, gar nicht notwendige Fragen sich zu verlieren, ein Fehler, den Cano bei der Theologie weitverbreitet findet. Mit Vermeidung dieser Fehler ist die Verwertung von natürlichen Kenntnissen nicht bloß löblich, sondern für einen vollkommenen Theologen in hohem Grade notwendig.

§ 2. Die auctoritas philosophorum

a) Die Autorität der Philosophen im allgemeinen

Am häufigsten muß der Theologe die Philosophen zu Rate ziehen. Bei ihnen findet er die allgemeinsten Begriffe, die obersten Denkgesetze, dort entlehnt er seine Analogien, Vernunftbeweise, dort die natürlichen Grundlagen für die Weltanschauungsfragen und naturrechtlichen Probleme.

Cano betont ausdrücklich, daß als Philosophen nicht alle in Betracht kommen können, die irgendwelche falsche, ungereimte philosophische Doktrinen aufgestellt haben, da nicht Mantel und Bart schon den Philosophen ausmachen, sondern nur die bewährten Autoren, die durch methodische

[1]) Ne incognita pro cognitis, incerta pro certis habeamus (l. IX, c. 7 [261 a]).
[2]) Debere sapientem . . . affirmandi arrogantiam vitantem fugere temeritatem quae a sapientia dissidet plurimum (l. IX, c. 7 [261 a]).

Forschung auf dem Gebiete der Natur, Ethik und Weltanschauung erfolgreiche Arbeit geleistet haben[1]).

Die Autorität dieser Philosophen sollte eigentlich, so meint Cano, keines Beweises bedürfen, da sie durch althergebrachte Übung gebilligt ist. Aber um mit den lutherischen Angriffen gründlich aufzuräumen, will er die Beweise dafür anführen. Er verweist zunächst auf das praktische Verhalten der Väter, welche die Philosophie häufig und ausgiebig verwendet haben. Er führt sodann ihre ausdrücklichen Zeugnisse über den Wert der Philosophie an und fügt schließlich noch innere Gründe hiefür an. Der Theologe braucht zur Erfüllung seiner Aufgabe, besonders zur Erklärung der heiligen Schriften vielfache Kenntnisse über weltliche Dinge. Die gesunde Überlegung erfordert, daß er sich darüber bei jenen Männern unterrichtet, die viel Geist, Arbeit und Zeit auf ihr Studium verwandt haben[2]).

Auf welche Weise lassen sich aber die sicheren Sätze der Philosophen feststellen? Cano gibt folgende Regel an: Die übereinstimmende Ansicht der Philosophen gibt sichere Gewähr für die Wahrheit eines philosophischen Satzes. Wenn in jedem Fach als Grundsatz gilt, daß man den probati autores folgt, so gilt derselbe auch in der Philosophie. Es wäre bedenkliche Überhebung, von den durch die philosophischen Meister der Vorzeit mit viel Sorgfalt und Studium erarbeiteten und von der Nachwelt allgemein angenommenen Lehren abgehen und gegen die übereinstimmende Ansicht der gelehrten Mitwelt abweichende, singuläre Anschauungen vertreten zu wollen. Sodann wird die göttliche Vorsehung auch in diesen Fragen für geeignete Lehrer der Menschheit sorgen und einen allgemeinen Irrtum verhindern, der auch auf das religiöse Gebiet hinüberwirken müßte. Schließlich kann die Übereinstimmung so vieler ruhm- und streitsüchtiger, nach Zeit und Ort so verschiedener Menschen keine anderen als sachliche Gründe haben[3]). Die Übereinstimmung der Philosophen für be-

[1]) l. X, c. 3 (270 b).
[2]) l. X, c. 3 (272 a u. b).
[3]) Es sind dieselben Gründe, die Cano für die Geltung der Übereinstimmung der Theologen angeführt hat. Vgl. oben S. 157. — Cano macht unter Berufung auf

stimmte Wahrheiten nachzuweisen, das wird die Aufgabe des Theologen sein, wenn er solche Wahrheiten übernimmt. Gelingt ihm dieser Nachweis, so ist die Wahrheit des Satzes sichergestellt. Derselbe kann als Prämisse im theologischen Beweis Verwendung finden.

b) Die Autorität des Aristoteles

Die Frage nach der Autorität der Philosophen war praktisch eine Frage nach der Geltung der aristotelischen oder platonischen Philosophie. Die Geschichte der scholastischen Spekulation ist ja zum Teil eine Geschichte des Ringens und des Ausgleichprozesses platonischer und aristotelischer Gedankenwelt innerhalb der Theologie. Hatte Augustin durch seine überragende Bedeutung dem Platonismus zur Herrschaft in der Theologie verholfen bis weit in das Mittelalter herein, so bedeuten die einzelnen Etappen des Bekanntwerdens der aristotelischen Schriften ebensoviele Etappen gesteigerten Einflusses der aristotelischen Philosophie auf die formelle Ausgestaltung und sachliche Orientierung der theologischen Spekulation[1]).

Das Genie des hl. Thomas vollzog schließlich die großartige Synthese zwischen Theologie und Aristotelismus und besiegelte damit den Sieg des Stagiriten in der Theologie. Seitdem blieben Theologie und aristotelische Philosophie in inniger Verbindung und teilten wie zwei kommunizierende Röhren miteinander Aufstieg und Niedergang.

Aristoteles aufmerksam, daß bei sittlichen und praktischen Fragen nicht so fast die Gelehrsamkeit als die Erfahrung und die sittlichen Qualitäten für die Beweiskraft eines Urteils ins Gewicht fallen, weil nur sittliche Vollwertigkeit und ein von Leidenschaften ungetrübter Blick ein richtiges Urteil über gut und böse, Recht und Unrecht garantieren. Das sittliche Bewußtsein und Empfinden rechtschaffener Männer leitet sicherer als scharfsinnige Gründe; doch verwahrt sich Cano nachdrücklich, als wolle er damit jenen das Wort reden, die in Gewissensfragen statt bei gebildeten Philosophen und Theologen bei sogenannten Sehern und Herzenskennern (spirituales nescio quos homines [qui visionem cordis loquuntur non de ore Domini]) Aufschluß suchen (l. X, c. 4 [272 b]).

[1]) Vgl. hierüber M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode II, 64—94. Ders., Forschungen über lateinische Aristotelesübersetzungen des 13. Jahrhunderts (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters), Münster 1916. — Auf die inneren Gründe, die neben den äußeren Faktoren das rasche Eindringen des Aristotelismus beförderten, macht Cl. Baeumker aufmerksam (Der Platonismus im Mittelalter, München 1916, 24 u. 25).

Doch war der Sieg des Aristotelismus nicht absolut[1]) und blieb auch weiterhin nicht unangefochten. Schon der hl. Thomas, der sich bei seinem Anschluß an Aristoteles von zaghafter Ängstlichkeit ebenso ferne hielt, wie von blinder, kritikloser Gefolgschaft, hatte seine Stellung gegen zwei Fronten zu verteidigen, gegen die konservative augustinisch-platonische Richtung[2]) und gegen die rationalisierende Reformpartei des lateinischen Averroismus[3]).

Diese Gegensätze bestanden auch für die Folgezeit weiter. Der Platonismus bestand wenigstens „als kräftige Unterströmung[4])" im Spätmittelalter fort, während der Averroismus in Italien, besonders in der Schule von Padua, eine radikale Fortentwicklung fand.

In eine neue Phase trat das Ringen zwischen Aristotelismus und Platonismus in der Zeit des Humanismus. Die schöngeistige Gefühlsschwärmerei und seichte Rhetorik der Humanisten konnte an dem nüchternen Intellektualismus des Aristoteles und dem harten Zwang seiner Logik wenig Gefallen finden. So erwachte eine neue Begeisterung für Plato, dessen idealistische Weltanschauung und intuitive Erkenntnistheorie dem poetisch-mystischen Zug vieler Humanisten entgegenkam[5]). Doch war die Ablehnung des Aristoteles durchaus nicht allgemein. Auch ihm erstanden begei-

[1]) Nicht bloß hat die thomistische Schule den „Philosophen" christianisiert, in ihrem System wirkte auch platonisches, bzw. neuplatonisches Gedankengut fort, das teils aus der traditionellen Theologie, teils aus arabischen Quellen, teils aus pseudoaristotelischen Schriften stammte. Vgl. Cl. Baeumker, l. c. 13ff.; M. Grabmann, Der Neuplatonismus in der deutschen Hochscholastik, Phil. Jahrb. 1910, 38—54.

[2]) Darüber: Fr. Ehrle, Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13. Jahrhunderts, Arch. f. Lit. u. Kirchengeschichte im Mittelalter (1889) V 603—635. Ders., John Pekham, Über den Kampf des Augustinus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, Zeitschrift f. kath. Theol. 1889, 171—193. Fr. Pelster, Thomas von Sutton, ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre, Zeitschr. f. kath. Theol. 1922, 212—253; 361—401.

[3]) P. Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroisme latin du XIII. siècle[2], Louvain 1908—1911.

[4]) Cl. Baeumker, a. a. O. 33.

[5]) Die Begeisterung wurde geweckt, bzw. gefördert durch griechische Zuwanderer, so besonders durch Gemistos Plethon und Kardinal Bessarion. Zum Mittelpunkt wurde die von Cosimo de Medici gegründete Akademie von Florenz. Vgl. R. Rocholl, Der Platonismus der Renaissancezeit, Zeitschr. f. Kirchengesch. 1893, 77—106.

sterte Anhänger[1]). Zwischen beiden Parteien entspannen sich in echt humanistischer Weise hitzige Fehden[2]). Einig waren sich die beiden Parteien in der Forderung, daß man den wahren, echten Aristoteles und Plato durch neue Übersetzungen und Neuausgaben aus dem scholastischen Schutt wieder ans Tageslicht bringen müsse[3]). Aber die humanistischen Übersetzungen bedeuten durchaus nicht immer eine Verbesserung gegenüber den vorhandenen mittelalterlichen Übertragungen[4]). Überhaupt hat der Humanismus für eine tiefere Erfassung der platonischen oder aristotelischen Gedankenwelt wenig beigetragen.

In den philosophisch-theologischen Kreisen machte sich die neue Plato-Begeisterung nur wenig bemerkbar[5]). Im Gegenteil, der Einfluß des Aristoteles stieg im sechzehnten Jahrhundert immer mehr[6]). Das neue Aufblühen der scholastischen Studien hatte darauf einen großen Einfluß. Am wichtigsten war dabei die Stellung der spanischen Theologie zur aristotelischen Philosophie.

[1]) Z. B. Georgios Scolarios, Georg von Trapezunt und Theodor von Gaza; auch Gegner des Aristoteles betonten, daß sie nicht den wahren, sondern nur den entstellten Aristoteles bekämpfen wollten. Vgl. Voigt, Die Wiederbelebung des klassischen Altertums, II² 169. Die deutschen Humanisten faßten sogar den großzügigen Plan, in gemeinsamer Zusammenarbeit die aristotelische Philosophie zu erneuern. Vgl. P. Petersen, Die Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland, Leipzig 1921, 23.

[2]) Darüber: Voigt, a. a. O. II² 176 ff.

[3]) Übersetzungen von Aristoteles-Schriften fertigten: Joh. Argyropulos, Georg von Trapezunt, Theodor Gaza, Bessarion, Hermolaus Barbarus, Leonardus Aretinus, Joh. Bapt. Felicianus, Aegidius Delfus, Joachim Perion. Platonische Schriften wurden übersetzt von Marsilius Ficinus, Leonardus Aretinus, Faber Stapulensis usw.

[4]) Vgl. M. Grabmann, Eine ungedruckte Verteidigungsschrift von Wilhelms von Moerbeke Übersetzung der nikomachischen Ethik gegenüber dem Humanisten Leonardo Bruni (Festgabe Hertling), Freiburg 1913, 133—142. Voigt, a. a. O. II 171 ff.

[5]) Als eine Folge des humanistischen Kampfes gegen Aristoteles und die Scholastik darf es wohl gelten, daß manche Theologen, besonders der Löwener Schule, mehr auf Augustin und die Frühscholastiker zurückgriffen. Vgl. R. Seeberg, Der Augustinismus des Johannes Driedo (Geschichtliche Studien, Albert Hauck zum 70. Geburtstag, Leipzig 1916, 210—219).

[6]) Sogar der Haß Luthers gegen Aristoteles, den „vastator piae doctrinae", vermochte nicht sein Eindringen in die protestantische Theologie zu verhindern. Schon Melanchthon schloß sich nach kurzer gegensätzlicher Stellung in den Jahren 1518—1522 an Aristoteles an und bahnte damit die protestantische Scholastik an, die ein enges Bündnis mit Aristoteles einging, auf den sie der Kampf gegen die katholische Kirche, die Abwehr der schwärmerischen Richtungen im eigenen Lager und das Bedürfnis der systematischen Ausgestaltung der Theologie hinwiesen. Vgl. P. Petersen, a. a. O. 24 ff., 43 ff.

In Spanien hatte besonders Ludwig Vives eine freiere Richtung angebahnt, die sich weder für noch gegen Aristoteles oder Plato festlegte[1]) und vor allem die eigene gründliche Untersuchung und Forschung betonte. Gomez Pereyra, Francisco Vallès und Fr. Sanchez sind hierin seine Nachfolger geworden. Der Platonismus fand besonders an Leon Hebraeus[2]), Miguel Servet und Fox Morcillo warme Verteidiger[3]), während Vergara, Sepulveda, Govea und andere, besonders die neue spanische Scholastik, sich an Aristoteles anschloß[4]). Doch handelte es sich auf beiden Seiten meist nicht um eine engherzige parteiische Stellungnahme. Zum Teil suchte man die beiden Richtungen miteinander auszusöhnen und in Einklang zu bringen[5]) oder man wahrte sich ein freies kritisches Urteil und übernahm auch das Gute und Brauchbare von der Gegenpartei[6]).

Aus dieser historischen Sachlage heraus gewinnt Canos Stellungnahme zu Aristoteles und Plato doppeltes Interesse; sie konnte bei der Bedeutung von Canos Werk für die Gestaltung der Neuscholastik nicht ohne Einfluß bleiben.

Zunächst mahnt Cano, daß sich der Theologe keinem philosophischen System unbedingt verschreiben solle. Er will damit nicht den Eklektizismus befürworten. Jeder soll sich vielmehr für eine Richtung entscheiden, aber so, daß er dabei die eigene, wenn nötig, auch abweichende Meinung seinem Autor nicht zum Opfer bringt.

---

[1]) Vgl. Menendez Pelayo, Ensayos de Critica filosófica, I. De las Vicisitudes de la Filosofía Platónica en Espaa, Madrid 1892, 100 ss. Trotz seiner vielfachen Kritik an Aristoteles hat Vives doch gerade die aristotelische Methode immer bevorzugt. Im einzelnen zeichnet und würdigt die Stellung des Vives zu Aristoteles Th. Kater (Joh. Ludwig Vives und seine Stellung zu Aristoteles, Erlangen 1908).

[2]) Über ihn Zimmels, Leo Hebraeus, ein jüdischer Philosoph der Renaissance, Leipzig 1886.

[3]) Menendez Pelayo, a. a. O. 97 ss.

[4]) Ebd. 140 ss. Es entstanden neue Übersetzungen — ja sogar eine Übertragung in die Volkssprache von Simon Avril (1584). Der Anschluß an des Aristoteles Physik hat wohl die Aufnahme der neuen naturwissenschaftlichen Ideen, wie sie der Nominalismus schon gezeitigt hatte, verzögert oder erschwert. Vgl. Fr. Ehrle, Grundsätzliches zur Charakteristik der neueren und neuesten Scholastik, Freiburg 1918, 25 Anm. 1.

[5]) Diesen Zweck verfolgte Fox Morcillo, De natura philosophiae seu de Platonis et Aristotelis consensione libri V (1554).

[6]) Vgl. Menendez Pelayo, a. a. O. 133—148.

Welcher soll nun dieser bevorzugte Autor sein? Plato oder Aristoteles? Die Entscheidung ist schwer. Augustin tritt mit seiner ganzen überragenden Bedeutung[1]) für Plato ein, während Thomas das ganze Gewicht seiner gewaltigen theologischen und philosophischen Autorität[2]) für Aristoteles in die Wagschale wirft. Nach Augustin harmoniert das platonische System am besten mit der christlichen Lehre, nach Thomas gilt das von der peripatetischen Richtung. Für Plato wie für Aristoteles glaubt man eine Abhängigkeit vom mosaischen Gesetz nachweisen zu können. Die Geschichte hat, so meint Cano, für Aristoteles entschieden. Er heißt nach allgemeiner Übereinstimmung der Philosoph schlechthin. Plato aber ist aus den Schulen durch Aristoteles vollständig verdrängt[3]). Mit Recht wird Aristoteles der Vorzug gegeben, da er allein in allen Teilen der Philosophie bewandert ist. Doch läßt sich eine kategorische Entscheidung nicht treffen. Aristoteles hat seine Schattenseiten und Plato hat sein Gutes. Canos Endurteil lautet deshalb: Probanda . . . magis est D. Thomae opinio, sed ita tamen ut adhibeatur moderatio quaedam, sine qua probari illa non potest (l. X, c. 5 [275 a]). Aristoteles soll gelten, aber mit Einschränkung und Vorbehalt. Es wäre einerseits verkehrt, durch exegetische Tortur den Aristoteles in allem zum Christen bekehren zu wollen[4]). Es gehe aber andererseits auch nicht an, sich ihm wie einem Orakel zu verschreiben[5]). Aristoteles enthält irrige Meinungen. Er leugnet den göttlichen Ursprung gewisser Träume, die Vorsehung, die Unsterblichkeit der Seele, er

[1]) Cui cave quemquam anteponas; nec enim doctior vir fuit Augustino quisquam nec clarior (l. X, c. 5 [275 a]).

[2]) Maximus gravissimusque Theologus atque Philosophus (ebd.).

[3]) l. X, c. 5 (275 b).

[4]) Placet . . . nobis Aristoteles, et recte placet, modo ne repugnantem etiam illum ad Christi velimus semper dogma convertere. Id quod interpretes fere solent. Qui vim contextui saepe afferunt atque Aristotelem cogunt, ut velit nolit, pro fide catholica pronunciet (l. X, c. 5 [275 b]). Damals suchte z. B. Barth. Spina mit allen Mitteln des Aristoteles Ansicht über die Unsterblichkeit der Seele gegen Cajetan zu verteidigen.

[5]) Sed cum plerique ab illo nunc non aliter atque ab oraculo pendere videantur . . . minuenda est haec opinio, ne ab huius Philosophi placitis dissentire piaculi sit (l. X, c. 5 [276 a]). Cano tadelt den blinden Anschluß des italienischen Averroismus, der zur Leugnung der Unsterblichkeit der Seele führte, und verweist auf Cajetans Kommentar „De anima".

drückt sich ungenau und unklar über Gottes Wesen aus und über die Geisterwesen auf den Sternen und leugnet eine jenseitige Vergeltung (l. X, c. V [p. 276]).

Cano wünscht den Anschluß an Aristoteles, aber einen Anschluß, der sich das Recht der Kritik wahrt, das Gute übernimmt, das weniger Gute und Falsche ablehnt und zur selbständigen Stellungnahme und Aneignung sich durchringt und auch das Gute von anderer Seite dankbar übernimmt. Diese gesunde Stellungnahme behielt die spanische Theologie bei; sie hat wohl auch ihre hohe Blüte bedingt[1]).

c) Die Autorität des Zivilrechtes

Als eine Unterabteilung der auctoritas philosophorum betrachtet Cano die auctoritas juris civilis (l. X, c. 7—9). Die Kenntnis des Zivilrechtes kann der Theologe nicht entbehren, schon wegen des innigen, untrennbaren Zusammenhangs von zivilem und kanonischem Recht[2]). Viele Fragen der Theologie berühren enge das Rechtsgebiet, da ja die Rechtsverletzungen als schwere Sünden vom Theologen gekannt und beurteilt werden müssen. Die positiven Gesetze sind vielfach nichts anderes als die notwendige Determination der vom Naturrecht geforderten allgemeinen sittlichen Grundsätze[3]). Eine Kenntnis derselben ist deshalb für den Seelsorger unerläßlich. Die zivilrechtlichen Bestimmungen bieten für die richtige moralisch-ethische Wertung keine absolute Sicherheit, haben aber doch größte Wahrscheinlichkeit. Das gilt besonders für die in christlichen Staaten erprobten und gebilligten Gesetze[4]). Auslegung und Gesetz

[1]) Ähnliche Urteile von späteren spanischen Autoren verzeichnet Menendez Pelayo 133—148. Vgl. oben S. 171.

[2]) Si enim illi (Theologo) canonica scientia est necessaria, huic autem peritia legum adeo conjuncta et colligata est, ut vix altera possit ab altera separari, theologus sane ut ius canonicum, ita quoque et civile cum illo connexum vendicare debet (l. X, c. 8 [278 b]).

[3]) Nam licet justum injustumque internoscere philosophorum Divique Thomae libris Theologus adiutus possit: at id solum faciet in genere, in specie autem sine juris aliqua peritia non faciet (l. X, c. 8 [279 a]), . . . cum casus occurrant innumeri, qui naturae lege definiri non queant (ebd. 279 b).

[4]) Dazu zählt Cano in erster Linie das römische Recht. Mit Hochachtung nennt er die Pandekten, quae non alia quaecumque philosophorum volumina nec eloquentia nec prudentia superant . . . Sanctum inquam volumen est, et justitiae templum merito illud Justinianus appellavit (l. X, c. 8 [279 b]). Deshalb billigt

sind zu unterscheiden. Die gute alte Schule, die mit Klugheit und Ernst die Gesetze interpretierte, verdient den Vorzug vor den jüngeren Rechtsgelehrten, die mit ihren spitzfindigen Haarspaltereien vielfach nur im Dienste der Prozeßsucht stehen.

§ 3. Auctoritas historiae humanae

Da die christliche Lehre mit den Geschehnissen der Heilsgeschichte untrennbar verbunden ist und durch die sie tragenden Lehrentscheidungen der Kirche mit tausend Fäden mit der Kirchengeschichte zusammenhängt, so wird die Dogmatik zur Auffindung und Begründung der Glaubenslehren oft historische Wege zu wandeln haben. Außerdem werden die Heilswahrheiten in geschichtlicher Beleuchtung durch die Betrachtung der in ihrer historischen Auswirkung sich zeigenden Mannigfaltigkeit eine viel konkretere und faßbarere Gestalt gewinnen und vor der Gefahr vorgefaßter, einseitiger Ausdeutung bewahrt werden[1]). Geschichtliche Kenntnisse und historischer Sinn sind deshalb für den Theologen unerläßlich: die Geschichte bildet einen wichtigen locus theologicus.

Cano hat die ganze Bedeutung der Geschichtswissenschaften für die Theologie richtig erkannt und mit Nachdruck betont. Er hat mit klarem Blick die Notwendigkeit einer besseren historischen Methode geschaut und hiefür treffliche Weisungen gegeben. Unverkennbar steht er dabei unter dem Einfluß des Humanismus, dem man das Verdienst nicht absprechen kann, einer neuen Geschichtsschreibung die Wege gebahnt und auf allen Wissenszweigen einer stark historisch eingestellten und kritisch gerichteten Methode zum Durchbruch verholfen zu haben[2]).

---

er auch nicht den Kampf, den L. Vives gegen das römische Recht zu führen suchte (280 a), sondern er macht Vives den Vorwurf, daß er zwar stark in der Kritik, aber schwach in seinen positiven Vorschlägen sei.

[1]) Vgl. hiezu Gg. Pfeilschifter, Die Kirchengeschichte (Einführung in das Studium der katholischen Theologie), München 1921, 61 ff.

[2]) P. Joachimsen, Geschichtsauffassung und Geschichtsschreibung in Deutschland unter dem Einfluß des Humanismus, Beiträge zur Kulturgeschichte d. Mittelalt. u. d. Renaissance, Leipzig u. Berlin 1910, 2: „Die Rede- und Verse-kultur der Humanisten ist klanglos vergangen, niemand beschäftigt sich mit ihr,

Hatte die mittelalterliche Geschichtsschreibung mit naiver Kindlichkeit das Überkommene gläubig hingenommen und mit beneidenswerter Unbefangenheit und „einer Art uninteressierten Wohlgefallens an der Vergangenheit“[1]) große Ereignisse und kleine Episoden, politische Ereignisse und literarische Angaben, historische Tatsachen und legendenhafte Berichte friedlich nebeneinandergereiht und dabei vor allem auf chronologische Bestimmtheit und lückenlose Darstellung Gewicht gelegt, so zeigen sich bei der humanistischen Geschichtsschreibung immer deutlicher die Ansätze zu psychologischer und pragmatischer Vertiefung und planmäßiger Quellenkritik[2]). Auch die Glaubensspaltung wirkte belebend und fördernd auf die geschichtlichen Studien, da es galt, die gegensätzlichen Auffassungen historisch zu begründen.

Von eigentlicher methodologischer Reflexion über die historische Wissenschaft, von kritischer Überprüfung ihrer Grundlagen und Voraussetzungen, ihrer Hilfsmittel und Methode zeigen sich aber in dieser Zeit noch kaum schwache Ansätze[3]). Melchior Cano ist wohl der ersten einer, der eine historische Methodik zu schaffen suchte. In seinem elften Buch hat er sowohl die erkenntnistheoretische Grundlage der Geschichtswissen-

aber in der Geschichtsschreibung haben sie Dauerndes geleistet.“ Vgl. auch Moritz Ritter, Studien über die Entwicklung der Geschichtswissenschaft, 3. Art.: Das Zeitalter des Humanismus, der Reformation und Gegenreformation, Hist. Zeitschr. 109 (1912).

[1]) Joachimsen, l. c. 3.

[2]) Verspürt man in manchen Weltchroniken dieser Zeit, z. B. Sabellicus, Nauclerus, Carion, erst schwach das Wehen des neuen historischen Geistes, so tritt das in den nationalen Städte- und Ländergeschichten schon deutlicher zutage. Leonardo Bruni wurde der Schöpfer der humanistischen Annalistik, bei Macchiavelli und Guicciardini zeigt sich deutlich das Streben nach genetischer Entwicklung, die Chroniken des Burkhardt von Augsburg und des Meisterlin von Nürnberg zeichnen sich durch unbestechliche Wahrheitsliebe aus, der Österreicher Cuspinian Austria, der Schwabe Beatus Rhenanus und der Franzose Gaguin zeigen nationales Bewußtsein Vaterlandsliebe und kritische Begabung.

[3]) Solche Ansätze kann man in den Stellen finden, wo ein Autor mitteilt, welche Anforderungen an den Geschichtsschreiber zu stellen seien. Vgl. darüber M. Schulz, Die Lehre von der historischen Methode bei den Geschichtsschreibern des Mittelalters (6.—13. Jahrh.) in Abhandlungen zur mittelalterlichen und neueren Geschichte Heft 13, Berlin u. Leipzig 1909; B. Lasch, Das Erwachen der historischen Kritik im Mittelalter (vom 6.—12. Jahrh.), Breslau 1887; E. Fueter, Geschichte der neueren Historiographie, München 1911.

schaft, die historische Gewißheit untersucht, als auch eine kurze systematische Anleitung zur Quellenkritik gegeben[1]). Dabei kamen ihm eine staunenswerte Vertrautheit mit der historischen Literatur und ein gesundes, scharfes Urteil zugute.

Cano beschäftigt sich seinem Zweck entsprechend nur mit jenen Fragen der historischen Methodik, die für den Theologen von Interesse schienen. Er untersucht erst den Nutzen der Geschichte für die Theologie, sodann zeigt er allgemeine Grundsätze auf, die der erkenntnistheoretischen Wertung der geschichtlichen Zeugnisse dienen können, endlich prüft er die Voraussetzungen, unter welchen die historische Zuverlässigkeit einer Quelle angenommen werden darf.

Nach Cano wird die Notwendigkeit historischer Begründung für eine wissenschaftliche Theologie allgemein anerkannt[2]). In der Feststellung der geschichtlichen Tatsächlichkeit liegt ja oft das ausschlaggebende Moment der theologischen Beweisführung[3]). Mit gutem Grund kann Cano auf die reichliche Verwendung historischen Materials in seinem eigenen Werk verweisen. Der Mangel geschichtlichen Wissens müßte zu bedauerlichen Fehlgriffen führen. So manche irrige Aufstellungen hätten durch historische Gründlichkeit vermieden werden können[4]). Die geschichtlichen Studien dagegen bringen der Theologie bedeutende Vorteile. Sie ermöglichen vielfach erst das volle Verständnis der Heiligen Schrift, die in der Geschichte oft ihre Erklärung, bzw. Bestätigung findet. Ebenso ist der apologetische Wert der historischen Kenntnisse für die Glaubenswahrhei-

---

[1]) Canos Versuch einer historischen Methodik ist, soviel ich sehen kann, bisher wenig beachtet worden. Nur Feder hat Cano erwähnt (Lehrbuch der historischen Methodik [2], Regensburg 1921, 47). Canos Versuch fällt vor die methodischen Arbeiten eines Jean Bodin und ist ihm zudem in den auf die Quellenkritik bezüglichen Angaben an Klarheit und systematischer Auffassung weit überlegen. (J. Bodini Advocati Methodus ad facilem Historiarum cognitionem, Parisiis 1566; vgl. dazu Fr. Renz, Jean Bodin, Ein Beitrag zur Geschichte der historischen Methode im 16. Jahrhundert, Gotha 1905.)

[2]) l. XI, c. 2 (281 b).

[3]) Cum pateat quandoque in re quondam gesta Theologicae disputationis cardinem verti . . . (l. XI, c. 2 [282 a]).

[4]) Cano führt einige Beispiele aus der zeitgenössischen Literatur an (Sepulveda, Volaterranus, V. Valvacensis, ebd. 282 a u. b).

ten sehr groß[1]). Die Schriften eines Tertullian, Cyprian, Hieronymus und Eusebius liefern hiefür den deutlichsten Beweis. Daneben dient die Geschichte auch zur Belehrung, indem sie treffende Beispiele liefert zur Beleuchtung und Erhärtung moralischer und theologischer Wahrheiten[2]).

Cano faßt also die Geschichte nicht, wie das damals noch vielfach geschah, als eine Sammlung von erbaulichen Beispielen, sondern er betont zuvörderst ihren fundamentaltheologischen und apologetischen Wert und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung besonders für die Exegese und Moral[3]).

Ist so der vielseitige Nutzen der geschichtlichen Kenntnisse für die Theologie außer Zweifel, so entsteht die Frage, welche Sicherheit den historischen Erkenntnissen eignet. Es ist die Frage nach der auctoritas, nach der Beweiskraft, der wir bei allen loci begegnet sind, die hier bei der Geschichte zu einer Untersuchung über die historische Gewißheit führt.

Cano schickt erst eine prinzipielle Begründung des menschlichen Autoritätsglaubens voraus, auf dem ja alles historische Wissen basiert. Er verweist auf die absolute Notwendigkeit gegenseitigen Glaubens im täglichen Leben[4]) und betont, daß jedes Lernen mit gläubiger Annahme des durch den Lehrer Gebotenen beginnen muß[5]). Wenn aber der Glaube für das Leben und Wissen naturnotwendig ist, so folgt, daß der Schöpfer der Natur selbst die Neigung dazu dem menschlichen Geiste eingepflanzt hat. Solche Triebe können aber nur zur naturgemäßen Vervollkommnung verliehen sein. Gläubiges Hinnehmen kann also nicht widervernünftig sein und es wäre törichte und natur-

[1]) Quod autem in dissertatione adversum fidei Christianae inimicos rerum gestarum monumenta Theologo peropportuna sint, clarissimorum virorum usus aperte confirmat (l. XI, c. 2 [283 b]).

[2]) Ebd. 283 b u. 284 a.

[3]) Zusammenfassend sagt Cano: Quam late igitur historiae utilitas fusa sit, apparet: siquidem quacumque theologi ingredimur sive concionando, sive disputando, seu sacras literas exponendo, in aliquam historiam vestigium ponimus (l. XII, c. 2 [284 a]).

[4]) Necessarium esse homines hominibus credere, nisi vita pecudum more degenda sit (l. XI, c. 4 [288 a]).

[5]) l. XI, c. 4 (288 b).

widrige Überhebung, den menschlichen Glauben aus unserem Geiste verbannen zu wollen. Damit ist die erkenntnistheoretische Berechtigung des historischen Glaubens im allgemeinen erwiesen[1]).

Der Grad der historischen Gewißheit im einzelnen hängt von der Beweiskraft der jeweiligen geschichtlichen Zeugnisse ab. Die Grundsätze hiefür faßt Cano seiner Gewohnheit gemäß in einigen Regeln zusammen.

1) Außer den heiligen Schriftstellern kann kein einzelner Geschichtsschreiber für die Theologie volle Gewißheit schaffen. Der Satz bedarf keines weiteren Beweises[2]).
2) Gewichtige und glaubwürdige Historiker, wie es solche sowohl unter den kirchlichen wie profanen Geschichtsschreibern gibt, liefern dem Theologen Wahrscheinlichkeitsbeweise sowohl zur positiven Erhärtung seiner Sätze wie zur negativen Abwehr der gegnerischen Einwände[3]). Es ist hiebei die goldene Mitte einzuhalten zwischen überschneller Leichtgläubigkeit und hyperkritischer Ablehnung: uterque . . . et qui cito credit et qui ad credendum nimium est tardus, jure reprehenditur (l. XI, c. 4 [289 a]). Es ist also möglich, aus gewichtigen Gründen unglaubwürdige Berichte trotz mehrfacher Bezeugung abzulehnen; es wäre aber zu tadeln, den Berichten mehrerer gewichtiger Zeugen grundlos den Glauben zu verweigern. Cano findet in dieser Beziehung die Zweifelsucht vieler Zeitgenossen übertrieben und mahnt zur Mäßigung[4]). Er will nicht eine gesunde Kritik[5]) ablehnen, sondern nur einen skeptischen, autoritätsfeindlichen Hyperkritizismus bekämpfen.
3) Treten alle bewährten und bedeutenden Geschichtsschreiber für dieselbe geschichtliche Tatsache ein, so

[1]) Vgl. die Beweisführung bei A. Feder, Lehrbuch der historischen Methodik[2], Regensburg 1921, 30 ff.

[2]) l. XI, c. 4 (289 a). Daß Cano damit nicht die moralische Gewißheit jedes einzelnen historischen Zeugnisses ablehnen will, beweisen seine Ausführungen in Kapitel VI. Vgl. unten S. 181.

[3]) l. XI, c. 4 (289 a).

[4]) Plerique nostra hac aetate perverse, ne dicam impudenter, res, quas esse gestas gravissimi auctores testati sunt, in dubium, vocant (l. XI, c. 4 [289 a]).

[5]) Qui si idoneas causas probabilesque redderent, audiendi fortasse essent (l. XI, c. 4 [289 a]).

bietet ihr Zeugnis genügende Sicherheit, um theologische Sätze auch mit rationellen Gründen stützen zu können. Cano denkt offenbar an die fundamentaltheologische und apologetische Bedeutung der Geschichte und führt als Beispiel an, daß durch den einwandfreien geschichtlichen Nachweis des römischen Aufenthaltes Petri die Nachfolgerschaft der römischen Bischöfe im Primat geschichtlich begründet werden könne und daß aus dem Nachweis der Ökumenizität der Synode von Nicäa ihre Unfehlbarkeit folge[1]).

Aus den drei Regeln ergibt sich, daß die historische Gewißheit bedingt ist von der Zuverlässigkeit der Gewährsmänner oder, modern gesprochen, von der Zuverlässigkeit der Quellen. Dort liegt nach Cano das Hauptgewicht, aber auch die Hauptschwierigkeit der geschichtlichen Forschung[2]). Hiefür einen Wegweiser bieten, kann nur der, der mit ausgedehnter geschichtlicher Kenntnis hohe Klugheit und bedächtiges Urteil verbindet[3]). Nur mit Zögern wagt sich Cano an die schwere Aufgabe, die er also formuliert: Gibt es allgemeine Regeln und Kennzeichen, nach denen sich die Zuverlässigkeit eines historischen Zeugen beurteilen läßt[4])?

Zunächst lehnt Cano die drei Regeln des Annius als unbrauchbar und irreführend ab. In seinem Buch antiquitatum variarum vol. XVII, in dem er vierzehn von ihm neu aufgefundene Geschichtswerke veröffentlicht, hatte dieser als leitende Grundsätze für die geschichtliche Forschung aufgestellt: 1) ohne Einschränkung sind anzunehmen alle Schriften, die öffentlich beglaubigten Charakter haben; 2) die Annalen der vier Weltreiche dürfen nicht abgelehnt werden,

[1]) Hier zeigt sich klar, daß die aus dem locus historiae humanae gewonnenen historischen Wahrheiten als Prämissen im theologischen Beweise dienen sollen. Sie finden eine wichtige Anwendung als Untersätze bei Gewinnung der theologischen Prinzipien; vgl. oben S. 69.

[2]) . . . constituendum est, quis auctor probabilis ac fide dignus existimari debeat; quae res est omnium difficillima (l. XI, c. 3 [284 b]).

[3]) . . . Video periculosum esse, eo vel maxime loco judicem velle fieri, ubi vir ille nimirum exigitur, qui et antiquitatis memoriam in numerato habeat et prudentia summa gravissimoque judicio sit praeditus (l. XI, c. 3 [284 b]).

[4]) l. XI, c. 6 (318 a).

da sie mit öffentlicher Beglaubigung aufgezeichnet und in öffentlichen Archiven und Bibliotheken verwahrt wurden; 3) alle anderen Berichte, die bloß auf mündliche Überlieferung oder auf Vermutungen sich stützen, dürfen, da von bloß privater Autorität, nur soweit angenommen werden, als sie mit den Annalen der vier Weltreiche im Einklang stehen.

Diese Regeln findet Cano willkürlich und haltlos[1]). Die Voraussetzung einer amtlich beglaubigten Geschichtsschreibung gerade für die vier Weltreiche ist falsch; sie trifft nicht zu bei den Griechen und Römern, könnte aber mit gleichem Recht bei den Ägyptern und Phöniziern angenommen werden. Die Beispiele des Annius aber sind gefälscht. Mit scharfer und schonungsloser Kritik zerzaust Cano die Funde des Annius und weist sie durch zwingende innere wie äußere Gründe als Fälschungen nach[2]).

[1]) Haec Annius in 11. et 14. libro, hoc est in Metasthenem et Philonem suos censet: fidenter sane, ut solent isti, nihil tam verens, quam ne dubitare de aliqua re viderentur (l. XI, c. 6 [318 b]).

[2]) 1498 erschien in Venedig eine Ausgabe alter Texte unter dem Titel Antiquitatum variarum vol. XVII. Im selben Jahre erschien dieselbe Sammlung in Rom mit einem ausführlichen Kommentar des Dominikaners Johann Annius. Beide Ausgaben wurden mehrmals gedruckt. Das Werk fand bald eine verschiedene Beurteilung. Ohne Bedenken wurden die neuen Funde von einem großen Teil der damaligen Gelehrtenwelt aufgenommen, z. B. von Nauclerus, Bebel, Celtis, Driedo — homo quod ad Theologiae diligentiam pertinet, plane doctus; quod ad historiae humanae cognitionem, valde rudis (l. XI, c. 6 [328 a]) —, Carion, Nik. Marschalk usw. Aber schon bald fanden sich kritische Stimmen, die die Echtheit der Schriften anzweifelten, so P. Crinitus, Sabellicus, Beatus Rhenanus, R. Volateranus, L. Vives, Faber Stapulensis, besonders Joan. Vergara. Des letzteren Werk, Tratado de las ocho Questiones de la Reparation del Templo de Salomon (1554, abgedruckt in Clarorum Hispanorum opuscula selecta et rariora, tum latina tum hispana a Fr. Cerdano et Rico, I, Matriti 1781) hat Cano, wie er selbst zugibt, fleißig benützt (l. XI, c. 6 [327 b]).

Cano beschäftigt sich besonders mit den drei wichtigsten Fälschungen, dem Pseudo-Philo (321 b—322 b), dem Pseudo-Berosus (323 a—324 b) und dem Pseudo-Metasthenes (324 b—327 b). Er weist nach, daß sich in den Fälschungen Widersprüche mit gesicherten historischen Tatsachen oder mit dem, was wir sonst von den Autoren oder über die Autoren wissen, vorfinden; er stellt dem wahren Philo den Annianischen Philo gegenüber und findet beide in unlösbarem Gegensatz: Non ergo Philo Judaeus, cuius ingenium, eruditionem, facundiam celebravit antiquitas, auctor illius libelli fuit, sed homo quispiam sine ulla bona arte, sine eloquentia, sine ingenio, sine literis. Nullo certo loco Philo iste falsus platonizat, sed ubique non modo indocte et indiserte, verum inculte etiam atque inornate loquitur (ebd. 322 b). Er stellt den Berosus fictus dem Berosus verus gegenüber, wie er uns durch Josephus bekannt ist, und kommt zu demselben Resultat (323 b); dabei betont er, daß das ganze historische Empfinden sich gegen gewisse historische Unwahrscheinlichkeiten in den Annianischen Schriften, besonders gegen die genauen, durch nichts belegten Berichte über die Urzeit sträube: Facilius dico esse Berosum istum Annianum contemnere quam refellere. Nam viris doctis ipsa

Die Regeln des Annius sind also wertlos. Cano versucht nun seinerseits eine Anleitung zur Quellenkritik zu geben. Er stellt hiefür drei Regeln auf, die sich durch klare Folgerichtigkeit auszeichnen.

1) Prima lex ex hominum probitate integritateque sumetur (l. XI, c. 6 [p. 329 a]). Das erste unerläßliche Erfordernis für den Wert eines historischen Zeugnisses ist die Wahrhaftigkeit seines Autors. Dort, wo die Geschichtsschreiber selbst Augenzeugen waren oder wo Augenzeugen ihre Gewährsmänner waren, garantiert die Wahrheitsliebe des Berichterstatters allein schon die Tatsächlichkeit des Geschehnisses[1]). Die Möglichkeiten des Irrtums und der Selbsttäuschung sind in diesem Falle gering und werden von Cano deshalb nicht weiter beachtet. Voraussetzung ist, daß es sich, wie Cano immer wieder betont, um unmittelbare Berichterstattung handelt, um Dinge, die der Berichterstatter entweder selbst gesehen oder von glaubwürdigen Augenzeugen selbst gehört hat und daß die Wahrhaftigkeit des Zeugen außer Zweifel steht. Diese Bedingungen sind nach Cano bei vielen Berichten der Väter erfüllt, wenn diese über jeden Verdacht der Irreführung erhabenen Männer Selbsterlebtes bezeugen[2]). Sie sind aber auch gegeben bei den unmittelbaren Berichten von vielen profanen und heidnischen Schriftstellern, die oft eine große Wahrheitsliebe und angeborene Scheu vor der Lüge verraten[3]). Diese Regel trifft aber leider nicht für eine gewisse Art frommer Literatur zu,

---

libelli lectio satis magna persuasio est (224 b). Über den Urheber der Fälschung spricht sich Cano nicht aus, aber er scheint Annius selbst im Verdacht zu haben, wenigstens spricht er immer von Berosus Annianus usw. und schreibt die Berichte in gleicher Weise dem Annius wie den Pseudoschriftstellern zu.

Heute ist man sich einig, daß es sich um eine großzügige Fälschung handelt: die Frage ist nur, ob Annius der Betrüger oder der Betrogene war. Vgl. J. A. Farrer, Literarische Fälschungen, übersetzt von Fr. J. Kleemeier, Leipzig 1907, 50—60; P. Joachimsen, a. a. O. 161 f.

[1]) Quae omnino res locum habet, cum quae narrant historici, ea vel ipsi se vidisse testantur vel ab his, qui viderunt, accepisse (l. XI, c. 6 [329 a]).

[2]) Magnis quippe praeclarisque virtutibus viri sanctissimi atque optimi id consequi meruerunt, ut in rebus ejusmodi, quas vel spectasse se, vel ab aliis fide dignis, qui spectarint, se audisse testati sunt, fides omnino illis habeatur (l. XI, c. 6 [329 b]).

[3]) In hisce . . . auctoribus tametsi pietatem, absolutaque virtutis officia spectare non licet, licet tamen probitatem quandam bonitatemque naturae (ebd. 329 b).

weil dabei die erste Bedingung fehlt, die Wahrhaftigkeit des Berichterstatters. Viele von den christlichen Schriftstellern haben, ihren Gefühlen nachgebend oder absichtlich, so manches erdichtet, daß einen nicht bloß Scham, sondern Ekel darüber erfaßt[1]). Solche frommen Täuschungen sind nicht bloß verwerflich, sondern auch gefährlich[2]); sie dienen nur dazu, die geschichtliche Autorität auch von wahrheitsgetreuen Berichten zu untergraben[3]). Bei ihren gewaltigen Leistungen und herrlichen Eigenschaften bedürfen die Heiligen und Helden des Christentums wahrlich keiner Erdichtungen. Solche sind nur ein unnützer und schädlicher Ballast, zumal sie oft lächerliche und widrige Züge berichten[4]). Der fromme Zweck ist keine Entschuldigung und kann nicht ihre Urheber von einem sittlichen Defekt freisprechen[5]).

Aus Canos Worten spricht deutlich eine heilige Entrüstung, die seinem religiösen Empfinden und seinem historischen Wahrheitssinn in gleicher Weise Ehre macht.

Um nun die Wahrhaftigkeit einer Quelle beurteilen zu können, muß man sich über den Autor derselben im klaren sein. So ist Cano gezwungen, auch die Frage nach dem Ursprung einer Quelle kurz zu streifen. Die Untersuchung der Wahrhaftigkeit eines Berichtes setzt die Untersuchung seiner Echtheit voraus. Der inneren Kritik muß die äußere Kritik vorausgehen[6]). Hiefür stellt Cano im Anschluß an das Dekret Gelasius' I. de libris recipiendis et non recipiendis[7]) folgende allgemeine Leitgedanken fest:

---

[1]) Nostri . . . plerique vel affectibus inserviunt, vel de industria quoque ita multa confingunt, ut eorum me nimirum non solum pudeat, sed etiam taedeat (ebd.).

[2]) Id (mendacia pro religione fingere) maxime periculosum est et minime necessarium (ebd. 330 a). Vgl. ähnliche Gedanken bei L. Vives, De tradendis disciplinis l. V.

[3]) l. XI, c. 6 (330 a).

[4]) l. XI, c. 6 (330 a u. b).

[5]) Nominibus parco, quoniam huius loci judicium morum etiam est, et non eruditionis tantum . . . Certum est autem, qui ficte et fallaciter historiam ecclesiasticam scribunt, eos viros bonos atque sinceros esse non posse totamque eorum narrationem inventam esse aut ad quaestum aut ad errorem, quorum alterum foedum, alterum perniciosum (l. XI, c. 6 [330 a]).

[6]) Vgl. A. Feder, Lehrbuch der histor. Methodik ², Regensburg 1921, 119.

[7]) Bei A. Thiel, Epistolae Romanorum pontificum, Brunsbergae 1868, I 454 ss. Die Echtheit dieser wichtigen Dekretale wird bestritten. Vgl. O. Bardenhewer, Patrologie ³, Freiburg 1910, 535 f.; J. Friedrich, Über die Unechtheit der Dekretale de recipiendis et non recipiendis libris des Papstes Gela-

Anonyme Schriften sind zurückzuweisen: Olent enim aut quaestuosorum hominum imposturam aut, quod Gelasius ipse ait, haereticorum foetum.

Wenn Schriften den Namen eines Autors tragen, über dessen Person und Eigenschaften nichts Näheres zu ermitteln ist, so sind sie als verdächtig und zweifelhaft zu behandeln, da sich die Wahrhaftigkeit des Autors nicht feststellen läßt.

Es kommen also als geschichtliche Quellen nur die Schriften jener Autoren in Betracht, deren Person bekannt ist. Hiebei mahnt aber Cano, die Echtheit einer Schrift nicht ohne weiteres anzunehmen und sich durch die Namen, die sie tragen, nicht leichtgläubig täuschen zu lassen[1]). Er verlangt mit anderen Worten, daß man die Echtheit einer Schrift zuerst prüfe, um nicht leicht Fälschungen zum Opfer zu fallen. Hiebei wendet er sich wiederum scharf gegen die Fabrikate einer gewissen Erbauungsliteratur, die als Offenbarungen oder unter fremden Namen in Umlauf gesetzt werden[2]). Den Übelständen in der Erbauungsliteratur wäre am besten abzuhelfen durch eine kritische Ausgabe der Heiligen-Leben[3]). Es ist ein ganz neuzeitlicher Gedanke, den hier Cano ausspricht. Dabei hat sein weiter Blick den Nutzen, aber auch die Schwierigkeit dieses Werkes voll erkannt. Spissum sane erit opus et operosum, sed vehementer omnibus Christianis utile, si quis praestiterit dignum modo Divis, Ecclesia, Christo. Die Anforderungen, die er an den Verfasser eines solchen Werkes stellt, hat er mit den Worten Ciceros[4]) wiedergegeben: Id quod haud dubie praestabit nemo nisi vir probus, integer, incorruptus: ut ne quid

---

sius' I., Sitzungsberichte der bayr. Akademie der Wissenschaften, Philos.-philolog. histor. Klasse 1888, I 54—86.

[1]) Qui (Gelasius) illius deinde erroris nos admonuit, in quo olim non vulgus solum, sed Gratianus etiam versatus est; ut librorum deceptus indicibus crederet, omnia, quae Hieronymi et Augustini nominibus inscripta erant, Hieronymi Augustinique vere etiam esse (l. XI, c. 6 [331 a u. b]).

[2]) Quae res impiis quidem non levem subsannandi occasionem praebet, piis vero lacrimandi (l. XI, c. 6 [331 b]).

[3]) Cano berichtet von der Absicht des Veroneser Bischofs Al. Lippomanus, eine solche Ausgabe zu veranstalten; das Werk, das Cano nicht mehr gesehen hat, ist wirklich erschienen (Historia de vitis sanctorum cum scholiis, Venetiis et Romae 1551—1560).

[4]) Cicero, 2 Orat. 15, 62.

falsi dicere audeat, ne quid veri non audeat, ne qua suspicio gratiae sit in scribendo, ne qua simultatis (l. XI, c. 6 [331 b]).

Ist die Echtheit eines Werkes außer Zweifel gestellt, so läßt sich ein Urteil über die Wahrhaftigkeit des Autors sowohl aus inneren wie aus äußeren Gründen, nämlich aus ihren Schriften oder aus den Zeugnissen über sie gewinnen[1]).

2) Als zweite Regel bei der historischen Wertung muß gelten, daß man jenen Autoren den Vorzug gibt, die mit einer ernsten Gesinnung ein gewisses Maß von Klugheit bei der Auswahl wie bei der Beurteilung des Stoffes verbanden. Diese Regel ist besonders dort am Platze, wo es sich nicht um unmittelbare Berichterstattung, sondern um spätere Bearbeitungen, um sekundäre Quellen handelt. Hier muß nicht bloß die absichtliche Täuschung, sondern auch der unabsichtliche Irrtum, der sich besonders bei mittelbarer Berichterstattung leicht einschleicht, vermieden werden und deshalb ist in diesem Falle neben der Wahrheitsliebe auch ein gewisses Maß von kritischer Urteilskraft von einem zuverlässigen Autor zu fordern[2]).

Gegen diese Regel verstoßen alle die, welche ohne weiteres alles Gedruckte als bare Münze hinnehmen. Der Druck allein und auch die Bücherzensur, die sich nur auf Glaubenssachen bezieht, bürgt noch nicht für die Wahrheit des Inhalts[3]).

Große Vorsicht muß man auch walten lassen gegenüber der mündlichen Überlieferung. Das haben auch manche bedeutende Schriftsteller nicht beachtet, indem sie, um den Wunderglauben des Volkes zu befriedigen, alle möglichen, im Volke umlaufenden Wunderberichte aufgezeichnet haben[4]).

---

[1]) Scriptoris autem probitas et integritas . . . licet aliquando in scriptis ipsis eluceat, sed fama et gravi atque frequenti praeteritorum hominum testimonio cognoscetur (l. XI, c. 6 [332 a]).

[2]) l. XI, c. 6 (333 a).

[3]) Cano macht hier eine beachtenswerte Bemerkung über die Pressezensur seiner Zeit. Er bedauert es, daß die Zensur nur häretische Bücher treffe, nicht aber auch den sittlichen und literarischen Schund. Die Buchdruckerkunst sollte nicht benützt werden dürfen zur Verbreitung leerer Fabeln und wertloser, von müßigen, verdorbenen Geistern ausgeheckter Erzeugnisse und vor allem auch nicht zur Verbreitung der innersten Geheimnisse der Religion (ebd. 333 a).

[4]) Cano nennt als Beispiel unkritischer Geschichtschreibung das speculum exemplorum (von einem Anonymus verfaßt und 1481 zu Deventer zum erstenmal

Hat Cano bei der ersten Regel die bewußte Irreführung des Volkes durch Fälschung oder Betrug verurteilt, so tadelt er hier das unkritische Feilbieten aller möglichen, historisch nicht beglaubigten Gerüchte. Dort rügte er den Mangel an Wahrhaftigkeit, hier den Mangel an klugem Urteilsvermögen.

Aber auch bei anerkannten Autoren, ja auch bei den Vätern, ist nach ihm kritische Vorsicht geboten. Nicht alles, was sie geschrieben haben, ist vollkommen; manchmal lassen sie ihrem Geiste die Zügel zu sehr schießen, manchmal nehmen sie zuviel Rücksicht auf die Volksmeinungen, manchmal erliegen sie der menschlichen Schwäche: Summi enim sunt homines tamen (l. XI, c. 6 [334 a])[1]).

Mit diesen zwei Regeln hat Cano die wesentlichsten Punkte der historischen Quellenkritik berührt. Er fordert Feststellung der Echtheit einer Schrift, Untersuchung der Wahrhaftigkeit und des Wissens des Berichterstatters und sucht so die Hauptfehlerquellen der historischen Forschung: die Fälschung, die Täuschung und den Irrtum, auszuschalten. Dabei hat er die wichtige Unterscheidung zwischen primären und sekundären Quellen schon in zweckmäßiger Weise hervorgehoben. Nimmt man noch dazu seine geschichtsphilosophischen Ausführungen über die historische Gewißheit, so ist die historische Methodik in ihren Grundzügen gegeben, und zwar in einer Klarheit und Abgeschlossenheit, die Cano einen Ehrenplatz in ihrer Geschichte sichern.

3) Eine dritte Regel für die Zuverlässigkeit der historischen Zeugnisse entnimmt Cano der Anerkennung

---

gedruckt, später von Johann Major erweitert [Duaci 1603]) und die legenda aurea des Jacob de Voragine, dessen Verfasser er in etwas zu scharfem Urteil im Anschluß an L. Vives (De corruptis artibus l. II) einen homo ferrei oris, plumbei cordis, animi certe parum severi et prudentis nennt (l. XI, c. 6 [333 b]).

[1]) Cano findet manches in Bedas Historia Anglorum und Gregors Dialogi nicht kritisch genug gesichtet: Equidem historias illas probarem magis, si eorum auctores juxta praefinitam normam, severitati judicii curam in eligendo majorem adjunxissent (l. XI, c. 6 [334 a]), ein Urteil, das ihm von manchem übelgenommen wurde (vgl. Hyacint Serry, Melch. Cani vindicationes c. II). Er lehnt besonders auch die historische Methode eines Vincenz Beauvais und Antonin von Florenz ab: quorum uterque non tam dedit operam, ut res veras certasque describeret, quam ne nihil omnino praeteriret, quod scriptum in schedulis quibuslibet reperiretur (vgl. dazu das Urteil von P. Joachimsen, a. a. O. 3 u. 80) und spricht ihnen trotz ihrer über jeden Zweifel erhabenen Wahrheitsliebe doch die volle historische Autorität wegen ihres so wenig kritischen Urteils ab.

durch die Kirche[1]). Des Gelasius Dekret ist ihm hiebei richtunggebend. Im Anschluß an Gelasius hält er Eusebius für keine einwandfreie Quelle. Die Chronik des Carion lehnt er als parteiisch und kirchenfeindlich ab[2]).

Nach diesen Grundsätzen sind die historischen Wahrheiten festzustellen, die im theologischen Beweis Verwendung finden sollen. Es ist das die Aufgabe des Historikers, besonders des Kirchenhistorikers; und soweit der Dogmatiker diese Arbeit leistet, hat er nicht nach theologischer, sondern nach der historischen Methode vorzugehen. Die gefundenen, gesicherten historischen Ergebnisse können im theologischen Beweis neben den eigentlichen theologischen Wahrheiten Verwendung finden[3]).

---

[1]) Si cui historico auctoritatem ecclesia tribuit, hic dubio procul dignus est, cui nos etiam auctoritatem adjungamus. Contra vero, cui ecclesia derogavit fidem, ei quoque nos fidem jure ac merito derogabimus (l. XI, c. 6 [334 a]).

[2]) Ebd. 335 b.

[3]) Die historischen Einzelsätze werden besonders als Untersätze zur Gewinnung der theologischen Prinzipien in der positiven Theologie Verwendung finden. Aber auch in der spekulativen Theologie wird die Berücksichtigung der geschichtlichen Auswirkung mancher Lehren vor einseitiger Auffassung bewahren. Vgl. oben S. 179 Anm. 1.

Fünftes Kapitel

Die Wertung der theologischen Prinzipien

(judicium)

Die loci theologici liefern das Material der Theologie: Die theologischen Prinzipien. Diese Prinzipien sind in ihrem theologischen Gewicht durchaus nicht gleichwertig. Nicht bloß, daß die aus den loci alieni gewonnenen Sätze auf natürlicher Gewißheit beruhen und so wesentlich von der Gewißheit der theologischen Prinzipien sich unterscheiden[1]), auch die eigentlichen theologischen Prinzipien haben durchaus nicht den gleichen Gewißheitsgrund und Gewißheitsgrad[2]). Deshalb darf sich der vollendete Theologe nicht damit begnügen, die theologischen Prinzipien bloß festzustellen, er muß sie auch nach ihrer theologischen Gewißheit werten[3]). Wie in der dialektischen Topik hat deshalb auch in der Theologie zur inventio das judicium, zur Stoffsammlung die Stoffwertung zu treten[4]). Das judicium, die Wertung der theologischen Gegebenheiten, ist nach Cano wie die wichtigste, so auch die schwierigste Aufgabe des Theologen, die nur ein gewiegter Theologe leisten wird[5]).

---

[1]) Licet locus ab auctoritate, quae fundatur super ratione humana sit infirmissimus, locus tamen ab auctoritate, quae fundatur super revelatione divina, est efficacissimus (l. XII, c. 3 [348 a]); vgl. Thom. I, qu. 6, a. 8, ad 2.

[2]) Nec argumentationes . . . omnes Theologus e locis certas exprimit . . . (l. XII, c. 11 [394 b]).

[3]) Perfectus . . . absolutusque Theologus non modo varia e locis argumenta congeret, sed dissentientia et consentientia, certa et incerta secernet (l. XII, c. 11 [396 b]).

[4]) Quemadmodum enim dialectici consummati facultas duabus rebus expletur, inventione et judicio; sic Theologum instructum esse oportet cum ad inveniendum, tum ad judicandum, si ars illi in Theologia disserendi expleta futura est . . . (l. XII, c. 11 [394 b]).

[5]) In hac . . . re vehementer elaborandum est, si in theologia, quis sit gradus veritatis ac falsitatis, exquirimus. Id nimirum ut theologiae maxime proprium est, ita est omnium difficillimum. Quare illud praestare valet nemo, nisi perfectus consummatusque theologus (l. XII, c. 5 [362 b]). Diese Aufgabe des Theologen hat Cano immer wieder betont, so l. XII, c. 5 (359 b, 361 a), c. 6 (364), c. 11 (394 b).

Das judicium läßt sich von der inventio nicht trennen[1]). Durch die Natur und die Beweiskraft der einzelnen loci ist nämlich auch die Beweiskraft der aus ihnen gewonnenen Prinzipien gegeben. Dennoch hält Cano es für notwendig, die für die Wertung der theologischen Prinzipien geltenden Grundsätze eingehend und zusammenfassend zu entwickeln[2]), um so eine rasche Handhabung des judicium zu ermöglichen.

I. Die Analyse des Glaubens nach Cano

Die klare Abgrenzung der unter die Glaubensgewißheit fallenden Wahrheiten hat eine klare Auffassung des innersten Wesens der Glaubensgewißheit zur Voraussetzung. Cano hat das gefühlt und hat im zweiten Buch (l. II, c. 8, ad 4 [p. 26 ss.]) „zum leichteren Verständnis der weiteren Ausführungen[3])“ seine diesbezüglichen Ansichten mitgeteilt.

Das Verhältnis von Glauben und Wissen, die Frage nach dem innersten Wesen des Glaubens, nach seinem Formalobjekt waren schon in der Scholastik vielbehandelte Probleme[4]). Besonders der hl. Thomas hatte den Glaubensakt wesentlich von jedem Wissen geschieden und die Übernatürlichkeit und die Übervernünftigkeit der Glaubensgewißheit mit unzweideutiger Klarheit dargetan[5]). Mit dem Neuaufleben der Scholastik fanden diese Probleme immer mehr Beachtung, und gerade die Frage nach dem objektiven

---

[1]) Vix enim, quemadmodum supra dixi, Theologus potest ab inventione judicium separare, si veritatem quaerere et amplecti est illi institutum (l. XII, c. 11 [394]).

[2]) So besonders l. XII, c. 5 u. 6.

[3]) quo facilius . . . etiam ea, quae deinceps disserenda sunt, explicari queant (l. II, c. 8, ad 2 [26 a]).

[4]) Vgl. K. Heim, Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie, Leipzig 1911; Joh. Espenberger, Grund und Gewißheit des übernatürlichen Glaubens in der Hochscholastik (Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte), Paderborn 1915; Reg. Schultes, Fides implicita, Geschichte von der Fides implicita und explicita in der katholischen Theologie, I, Regensburg 1920; Al. Schmid, Untersuchungen über den letzten Gewißheitsgrund des Offenbarungsglaubens, München 1879; Jos. Kleutgen, Die Theologie der Vorzeit, Münster 1872, IV² 204—532.

[5]) Vgl. Chr. Pesch, Die Lehre des hl. Thomas über den Glaubensakt, Zeitschrift f. kath. Theol. 1884, 50—70.

Gewißheitsgrund der Glaubensgewißheit wurde viel erörtert. Cano hat hiezu einen kräftigen Impuls gegeben[1]).

Seine Ansichten zur Glaubensanalyse faßt Cano in folgenden Sätzen zusammen:

1) In der Regel bedarf es, um zum Glauben zu kommen, äußerer menschlicher Beweggründe[2]). Die Vorlage des Glaubensinhaltes genügt nicht, wie etwa bei den obersten natürlichen Prinzipien, die, in ihrem Inhalt erfaßt, kraft ihrer inneren Evidenz von selbst einleuchten. Die Glaubenszustimmung gründet ja nicht auf der inneren Einsicht in das Wesen der Sache, sondern auf dem äußeren Zeugnis Gottes für die Wahrheit des Glaubensurteils. Das Vorhandensein dieses Zeugnisses muß aber durch äußere Beweise garantiert werden. Der Glaubensakt hat also die Vorlage des Glaubensinhalts und äußere Beweise für die Glaubwürdigkeit zur notwendigen Voraussetzung.
2) Doch alle menschliche Autorität und alle besagten — apologetischen — Beweismittel reichen zur Erzielung des Glaubensassenses nicht aus; dazu bedarf es noch einer inneren Wirkursache, eines speziellen göttlichen Gnadenbeistandes[3]). Äußere Beweise und innere göttliche Gnade müssen zusammenwirken, um den Zugang zu dem Reich der Glaubenswelt zu erschließen. Damit ist der Weg, der zum Glauben führt, festgelegt. Mit den inneren konstitutiven Elementen des Glaubens beschäftigt sich der dritte Satz Canos:
3) Der Formalgrund unseres Glaubens ist nicht die kirchliche Autorität, d. h. der Glaube ruht nicht in letzter Linie auf dem kirchlichen Zeugnis. Darum ist falsch die Ansicht jener, die den Glauben in letzter Linie auf

---

[1]) Schultes, De definibilitate conclusionum Theologicarum, La Ciencia Tomista 1921, 318.

[2]) iuxta communem legem aliqua exteriora et humana incitamenta necessaria esse, quibus ad Evangelii fidem inducamur (l. II, c. 8, ad 4 [26 a]).

[3]) Externae igitur omnes et humanae persuasiones non sunt satis ad credendum, quantumcumque ab hominibus competenter ea, quae sunt fidei, proponantur; sed necessaria est insuper causa interior, hoc est, divinum quoddam lumen incitans ad credendum et oculi quidam interni Dei beneficio ad videndum dati (l. II, c. 8 [26 b]).

den Satz zurückführen wollen, daß die Kirche wahrhaft sei, ein Satz, dem wir nach dieser Ansicht durch die fides acquisita zustimmen[1]).

Gegen diese Ansicht führt Cano viele Gründe ins Feld. Der theologische Glaube würde dann als letzten Formalgrund nicht mehr eine causa increata, sondern eine causa creata haben und so nicht mehr auf der göttlichen Wahrheit allein ruhen. Dadurch würde seine absolute Sicherheit und Festigkeit gefährdet, die ja nicht größer sein könnte als die Gewißheit des nie über allen Zweifel erhabenen erworbenen Glaubens. Es würde der Glaube der Apostel und Propheten, der unmittelbar auf der Autorität Gottes gründete, nach der Formalursache von dem unseren sich unterscheiden, der die kirchliche Autorität zur Grundlage hätte, während doch solche akzidentelle Verschiedenheit die Formalursache nicht ändern könne[2]).

Unter Voraussetzung dieser drei gesicherten Sätze ergibt sich, so folgert Cano, daß der Glaube als letzten Grund eine innere Wirkursache haben muß, nämlich den zum Glauben antreibenden Gott. Dem Artikel, z. B. Gott ist dreieinig . . ., stimme ich zu durch den eingegossenen Glauben, nicht weil Johannes oder sonst ein Mensch es gesagt hat, sondern weil Gott es geoffenbart hat. Dem Satz aber, daß Gott es geoffenbart hat, glaube ich, unmittelbar von Gott durch einen speziellen Antrieb zum Glauben bewogen[3]).

---

[1]) Cano führt als Vertreter dieser Ansicht an Duns Scotus (3 sent., dist. 23, qu. 1), Durandus (3 dist. 24, qu. 1, a. 1 u. dist. 25, qu. 3) und Biel (3 dist. 23, qu. 2, a. 1 u. 2). Auch Suarez zählt die genannten Theologen zu den Begünstigern dieser falschen Lehre. Scotus hat die Notwendigkeit der fides acquisita auch für den übernatürlichen Glaubensakt stark betont und hat die vor ihm besonders von Thomas für die fides infusa angeführten Vernunft- und Erfahrungsbeweise abgelehnt. Aber er trat doch für die fides infusa auf Grund der positiven Glaubensbeweise ein und wollte auch als Formalursache derselben nur die auctoritas Dei revelantis gelten lassen (vgl. A. Straub, De analysi fidei, Oeniponte 1922, 81). Nach Durandus werden alle Glaubenslehren auf den einen Satz zurückgeführt, daß die Kirche vom Hl. Geiste geleitet sei (vgl. Schultes, Fides implicita, 142). Das Urteil, daß damit Durandus die kirchliche Autorität zum letzten, objektiven Glaubensmotiv nehmen wollte, mildert Straub ab (a. a. O. 87 u. 88). Die meiste Berechtigung scheint der Vorwurf bei Biel zu haben (Schultes, l. c. 171 f.; Straub, a. a. O. 91 ss.).

[2]) l. II, c. 8 (27 a u. b).

[3]) Hier ist Cano von Capreolus (3. dist. 24. a. 3, § 4 ad 1) zum Teil wörtlich abhängig.

Beim Glaubensakt ist ein Doppeltes zu unterscheiden: die den Glaubensakt setzende subjektive Fähigkeit, die Wirkursache, und der diese Fähigkeit zur Zustimmung bewegende objektive Gewißheitsgrund. Nach Cano ist nun klar, einmal, daß der übernatürliche Glaube nach seinem Wirkprinzip wesentlich vom menschlichen Glauben sich unterscheidet dadurch, daß er von der übernatürlichen Gnade getragen ist, sodann ist klar, daß die Formalursache des Glaubens, das Glaubensmotiv, nur die göttliche Wahrheit, die veritas Dei revelantis ist. Aber Cano will noch mehr sagen; er will auch die weitere Frage lösen, wie die veritas Dei revelantis das letzte und eigentliche Glaubensmotiv sein kann, wie der Gläubige des Glaubensmotives gewiß werden kann, ohne daß der letzte Glaubensgrund auf die das Glaubensmotiv gewährleistenden Gründe und Motive zurückgeht. Es ist jenes Problem der Glaubensanalyse, das besonders die Neuscholastik immer wieder beschäftigt hat und das immer mehr zu einer crux theologorum geworden ist[1]).

Capreolus hatte als einer der ersten das Problem in dieser Form gestellt und eine Antwort versucht[2]). Cano schließt sich hierin genau seinem Ordensgenossen an. Huic autem: Deus revelavit, immediate credo a Deo motus per instinctum specialem[3]). Das Glaubensmotiv braucht keine weitere Begründung, sondern ist durch die göttliche Gnade gegeben. Cano sucht diese Lösung noch näher zu veranschaulichen durch einen Vergleich mit den natürlich evidenten Prinzipien. Auch in der Geometrie oder Arithmetik sucht der Lehrer die Prinzipien durch schon Bekanntes und durch

[1]) Vgl. J. Kleutgen, Die Theologie der Vorzeit, IV² 473—532; A. Schmid, Untersuchungen über den letzten Gewißheitsgrund des Glaubens, 66—284; A. Straub, De analysi fidei, Oeniponte 1922; K. Adam, Glauben und Glaubenswissenschaft im Katholizismus², Rottenburg 1923. Straub hat das Problem also formuliert: (Theologi) maxime laborant de indicando modo, quo fides auctoritate Dei revelantis sola innitatur. Nec mirum; sicut enim assentimur in res revelatas propter auctoritatem Dei revelantis, ita videtur assensus in hanc auctoritatem propter rationes creatas, non immediate, fieri ideoque videtur fides tantum proxime, non ultimo vel unice, Deo ipso, tamquam causa vel motivo objectivo suo, fundari (l. c. 3—5).

[2]) Siehe die in Betracht kommenden Texte bei Straub, l. c. 92 ss.

[3]) l. II, c. 8 (28 a).

Vergleiche anschaulich und begreiflich zu machen. Aber all das bildet nur die Vorbedingung für die Einsicht des Schülers. Der innere Grund des schließlichen Verständnisses ist das dem Schüler innewohnende Verstandeslicht, das die innere Einsicht in die Sache vermittelt. In gleicher Weise sind die Vorlagen des Glaubensinhaltes und die Glaubwürdigkeitsgründe nur die Vorbedingungen für die Glaubenszustimmung, der innere Grund dieser Zustimmung aber ist das von Gott eingegossene Glaubenslicht[1]).

Aber gerade dieser Vergleich zeigt die schwache Seite von Canos Lösungsversuch. Der objektive Gewißheitsgrund der geometrischen Prinzipien ist nicht das Verstandeslicht, sondern die durch dasselbe erkannte objektive Evidenz der Sache; somit kann auch das Glaubenslicht als subjektives Prinzip nicht der objektive Gewißheitsgrund für die Annahme des Glaubens, bzw. des Glaubensmotives sein. Soll der Vergleich zutreffen, so müßte, wie das Verstandeslicht die Evidenz eines geometrischen Prinzipes unmittelbar erfaßt, so auch das Glaubenslicht das Motiv der Glaubenszustimmung, die auctoritas Dei revelantis unmittelbar erfassen, mit anderen Worten, das lumen fidei dürfte nicht bloß ein subjektives Prinzip sein, sondern müßte auch das objektive Motiv, das Formalobjekt des Glaubens unmittelbar gewährleisten.

In der Tat scheinen bei Cano solche Gedanken mit zu unterlaufen; der „instinctus specialis" soll den Menschen auch des objektiven Glaubensmotives gewiß machen. Das Wie hat Cano leider nicht angegeben, nämlich ob dadurch eine inhaltliche Erkenntnis des Glaubensmotives vermittelt wird — eine Annahme, die jeder Erfahrung widersprechen würde, oder ob dadurch jedes objektive Motiv überhaupt überflüssig gemacht wird und der Gnadenantrieb nach Art eines blinden Triebes wirkt — eine Annahme, die der Vernünftigkeit des Glaubensaktes widersprechen würde, oder ob das anderweitig gegebene Glaubensmotiv durch die Gnade in einem höheren Lichte geschaut wird, eine An-

[1]) l. II, c. 8 (28 b).

nahme, die das Problem ungelöst lassen würde. Cano hat überhaupt das subjektive Wirkprinzip und den objektiven Gewißheitsgrund nicht scharf geschieden, und daran scheitert seine Lösung[1]).

Wenn auch Canos Lösung nicht befriedigen kann, so hat er doch das Verdienst, das Problem in klarer Weise gestellt und so eine eingehende Untersuchung angeregt zu haben.

Aus Canos Ausführungen ergeben sich jedenfalls unzweifelhaft folgende richtunggebende Grundsätze: Einmal, daß nur jenen Wahrheiten Glaubensgewißheit zukommen kann, die von Gott selbst bezeugt sind, da nur für sie die auctoritas Dei revelantis einsteht, sodann daß die kirchliche Autorität das Glaubensmotiv nicht ersetzen, sondern nur die Vorlage und Bezeugung der Glaubenswahrheiten bieten kann[2]).

II. Die Wertung der theologischen Wahrheiten nach ihrer verschiedenen theologischen Gewißheit

Nun erhebt sich die Frage, was tatsächlich als Glaubenslehre zu betrachten sei, d. h. welche Sätze Anspruch auf Glaubensgewißheit haben. Es gilt also, die theologischen Gegebenheiten zu sichten und ihren Gewißheitsgrad festzustellen.

Die Hochscholastik hatte die Abgrenzung der Glaubensgewißheit noch nicht versucht. Sie hatte sich mehr damit beschäftigt, was subjektiv geglaubt werden müsse, besonders was zum expliziten Glauben gehöre[3]). Wenn sie die Glaubenswahrheiten in die articuli fidei und die daraus abgeleiteten Wahrheiten schied, so beabsichtigte sie damit nur eine systematische Gliederung nach der inhaltlichen Wichtigkeit, nicht aber eine Abstufung der Glaubens-

[1]) Vgl. Kleutgen, a. a. O. IV² 481—485; A. Schmid, a. a. O. 154; Ant. Straub, a. a. O. 94 ss. Straub faßt sein Urteil also zusammen: Melchior Canos propositum non assequitur, quod neque modum aperit, quo factum Dei revelantis teneri immediate per instinctum gratiae Dei possit et perperam ex ordine causae objectivae vel luminis objectivi ad ordinem causae efficientis subjectivae vel luminis subjectivi transit (98).

[2]) Non est enim Ecclesiae auctoritas ratio per se movens ad credendum, sed causa sine qua non crederemus (l. II, c. 8 [29 b]).

[3]) Vgl. darüber Schultes, Fides implicita.

gewißheit zu schaffen. Auch unmittelbar geoffenbarte Sätze wurden auf diese Weise den durch die articuli fidei gegebenen großen Gesichtspunkten ein- und untergeordnet und so als Folgerungen (consequentia) bezeichnet[1]). In bezug auf die Glaubensgewißheit standen diese Folgerungen den Glaubensartikeln gleich, da auch sie durch die göttliche Offenbarung bezeugt waren.

In der Spätscholastik drängte sich die Frage nach dem, was objektiv zum Glauben gehöre, immer mehr in den Vordergrund. Ein Hauptproblem dieser Zeit, wie es besonders durch Ockham klar formuliert wurde, bildete die Festlegung dessen, was zu den veritates catholicae zu rechnen und was als Häresie anzusehen sei[2]). Die Lösungsversuche waren noch vielfach unbefriedigend, unklar und schwankend. Man rechnete zur veritas catholica „den Inhalt der Schrift, die Glaubenslehre der Kirche, die Entscheidungen der Konzilien und Päpste, allerdings ohne noch genau zu formulieren, welche Lehren der Kirche oder Entscheidungen als Glaubenslehren zu gelten hätten[3])". Gemeinsam ist allen diesen Autoren, daß sie zu den Glaubenswahrheiten nicht bloß die in Schrift oder Tradition „expresse" oder „immediate", „in propria verborum forma" enthaltenen Wahrheiten zählen, sondern auch die implicite eingeschlossenen und in zwingender Schlußfolgerung, „in bona et necessaria consequentia", sich ergebenden Folgerungen[4]).

---

[1]) Schultes (De definibilitate conclusionum theologicarum, 306 ss.) führt die Belege hiefür an.

[2]) Ockham, Dialogi.

[3]) Schultes, Fides implicita, 196.

[4]) So schon Scotus, Ockham, Gerson, Brevicoxa, Aureolus; Belege bei Schultes, De definibilitate concl. theol. 312 ss. Torquemada zählt in seiner Summa de ecclesia l. IV 2, c. 9 acht Gewißheitsgrade auf: 1) die in der Schrift ausdrücklich enthaltenen Wahrheiten; 2) die daraus sich zwingend ergebenden Folgerungen; 3) die mündlich überlieferten Offenbarungswahrheiten; 4) die Definitionen allgemeiner Konzilien; 5) die Glaubensentscheidungen des Papstes; 6) die einmütige Väterlehre in Glaubenssachen; 7) die aus den letzten vier Gruppen sich notwendig ergebenden Folgerungen; 8) die zwar nicht zu den katholischen Wahrheiten gehörigen, aber in naher Beziehung mit ihnen stehenden Wahrheiten (veritates catholicam veritatem sapientes). Eine Abgrenzung des Glaubensausmaßes durch ähnliche Regeln wollen auch die 26 Theoremata des Joh. Fr. Pico de Mirandola (De fide et ordine credendi, Argentoraci 1506) geben; ähnlich auch Jac. Latomus, De quaestionum generibus, quibus ecclesia certat intus et foris, Lovanii 1550, fol. 91 R.

Aus diesem historischen Zusammenhang wird Canos Abgrenzung des Glaubens am leichtesten verständlich sein.

Cano unterscheidet drei Gruppen von Wahrheiten in der Theologie:

1) solche, die unmittelbar zum Glauben gehören,
2) solche, die mittelbar zum Glauben gehören,
3) solche, die nur anhangsweise zum Glauben gerechnet werden können[1]).

Zur ersten Gruppe gehören alle jene Sätze, welche die eigentlichen theologischen Prinzipien bilden, die primären wie die sekundären, nämlich all das, was Gott unmittelbar seiner Kirche geoffenbart hat[2]). Darunter begreift man wieder zwei Gruppen, nämlich jene Glaubenssätze, welche in den kanonischen Büchern schriftlich überliefert sind, und jene, welche die Kirche auf mündlichem Wege von Christus und den Aposteln empfangen hat[3]).

Das was unmittelbar zum Glauben gehört, muß unmittelbar und ausdrücklich („in se ipsis", „expresse") von Gott geoffenbart sein. Das kann aber nach Cano auch der Fall sein, wenn die geoffenbarte Wahrheit nicht ohne weiteres klar ist. Cano rechnet nämlich zu den unmittelbar geoffenbarten Wahrheiten auch das, was der Heilige Geist den Aposteln, Evangelisten und Propheten zwar selbst geoffenbart hat, was aber wegen seiner Unklarheit von einem Konzil erst erklärt werden muß[4]). Auch wenn der Sinn einer Offenbarung nicht ohne weiteres klar ist, so hört sie doch nicht auf, von Gott selbst unmittelbar verbürgt zu sein. Die genauere Erklärung einer unklaren Offenbarung bedeu-

[1]) Fidei quaestio bifaria intelligitur. Una, quae immediate ad fidem attinet, ut attinent omnia, quae Deus ecclesiae suae aut verbo edidit, aut scripto, altera, quae mediate Fidei est, cujusmodi sunt omnes conclusiones, quas ordine disciplinae ex illis prioribus colligere et diffinire possumus. Eine dritte Gruppe, die mit diesen Wahrheiten im Zusammenhang steht, nennt er appendices fidei (l. XII, c. 5 [362 b]).

[2]) l. XII, c. 5 (362 b); c. 6 (363 b); l. V, c. 5 (164 b).

[3]) l. XII, c. 6 (363 b).

[4]) Veritates, quas Spiritus sanctus ipse revelavit quidem Apostolis, Evangelistis aut Prophetis, sed quoniam non erat id perinde manifestum, a synodo declaratur (l. V, c. 5 [164 b]). Cano bezeichnet an dieser Stelle auch diese Wahrheiten als conclusiones und damit wäre die wichtige Unterscheidung zwischen eigentlichen und uneigentlichen Konklusionen oder zwischen Offenbarungen quoad se und quoad nos nahegelegt. Leider hat Cano diesen Gedanken nirgends weiterverfolgt.

tet nicht die Ableitung von neuen Wahrheiten aus der Offenbarung, sondern nur die Feststellung eines zwar nicht ohne weiteres klaren, aber doch von Gott selbst intendierten Sinnes, also einer unmittelbaren Offenbarung.

Alles, was Gott geoffenbart hat, gehört zum objektiven Glaubensgut. Eine Einschränkung ist nur insofern zu machen, als Privatoffenbarungen nicht allgemein zum Glauben verpflichten, sondern nur jene Offenbarungen, die von Gott der Kirche übergeben worden sind, d. h. die in der Bibel schriftlich oder in der Tradition mündlich hinterlegt sind[1]).

Es ist aber an sich nicht gefordert, um einen Glaubensassens zu ermöglichen, daß die einzelnen Offenbarungswahrheiten ausdrücklich von der Kirche definiert sind. Es genügt, wenn mit Sicherheit feststeht, daß eine Wahrheit in den beiden der Kirche anvertrauten Glaubensquellen enthalten ist. Wenn deshalb der Sinn einer Schriftstelle zweifellos feststeht, entweder aus dem Zusammenhang oder aus anderen Schriftstellen oder aus dem klaren Wortlaut, so bedarf es nach Cano keiner Erinnerung, daß diese Wahrheit zu den Glaubenswahrheiten gehört: Ipse enim apertus scripturae sensus certum prae se fert catholicae veritatis indicium (l. XII, c. 6 [364 a]).

Aber in der Regel bedarf es zur Feststellung einer Offenbarung auch im einzelnen Fall der unmittelbaren kirchlichen Verkündigung, mit anderen Worten, ein Beweis aus den konstitutiven loci muß in der Regel durch einen Beweis aus den deklarativen loci gesichert werden. Somit bieten sich als sichere Kriterien für den Glaubenscharakter einer Wahrheit folgende Regeln dar[2]):

1) Wenn der Sinn der Heiligen Schrift dunkel ist, dann ist die Auffassung der Kirche die richtige Auffassung; ihr kommt Glaubensgewißheit zu. (Das Vorhandensein einer schriftlich geoffenbarten Wahrheit durch die Kirche gesichert; erster loc. und dritter loc.)

[1]) l. V, c. 5 (164 b u. 165 a). Vgl. oben Kap. III, 81.
[2]) l. XII, c. 6 (364 a—366 b).

2) Diese Regel gilt nicht bloß für die Gesamtheit der Gläubigen, sondern ebenso für die Gesamtheit der kirchlichen Lehrer, besonders wenn sie zum Konzil versammelt sind (erster loc. und vierter loc.).
3) Wenn der Papst einen Schriftsinn festlegt, so kommt demselben Glaubensgewißheit zu (erster loc. und fünfter loc.).
4) Das gilt ebenso, wenn das übereinstimmende Verständnis der Väter einen Schriftsinn sicherstellt (erster loc. und sechster loc.).
5) Und es gilt ebenso, wenn der Schriftsinn aus einer in der Kirche herrschenden Gewohnheit unzweifelhaft sich ergibt (erster loc. und dritter loc.).
6) Wenn die Kirche oder ein vom Papst bestätigtes Konzil oder der Papst oder die Väter etwas als Glaubenswahrheit vorlegen, so gehört das zu den Glaubenswahrheiten, auch wenn es weder klar noch dunkel in der Schrift enthalten ist (eine Traditionswahrheit durch die Kirche oder die Konzilien oder den Papst oder die Väter garantiert) (zweiter loc. und dritter, bzw. vierter, bzw. fünfter, bzw. sechster loc.).

Im Laufe der Zeit haben sich verschiedene Formeln herausgebildet, nach welchen die Kirche und ihre Organe den Glaubenscharakter einer Wahrheit zu bezeichnen pflegen[1]). Die Kirche verpflichtet zum Glauben, wenn die gegenteilige Ansicht als häretisch bezeichnet wird, wenn sie mit dem Anathem belegt wird oder wenn sie mit der Strafe der Exkommunikation bedroht wird — in diesem Fall seien allerdings Ausnahmen möglich —, endlich wenn etwas ausdrücklich als allgemein glaubenspflichtig oder als allgemeines Glaubensdogma oder mit ähnlichen Ausdrücken zum Glauben vorgelegt wird.

In all diesen Fällen ist die Tatsächlichkeit einer Offenbarung in unfehlbarer Weise durch das kirchliche Lehramt verbürgt, also über jeden Zweifel erhaben.

[1]) Vgl. l. V, c. 5 (166 a). Die dort angegebenen Regeln für Konzilsentscheidungen gelten, wie Cano selbst bemerkt (166 a, 167 b), auch für päpstliche Entscheidungen und sinngemäß auch für die anderen loci declarativi.

Damit ist eine größere Sicherheit gegeben, daß es sich um Offenbarungswahrheiten handelt, als wenn das durch eigene Beweisführung festgestellt wird. Die Gewißheit der geoffenbarten Wahrheit selbst ist in beiden Fällen die gleiche, nämlich die auf Gottes Autorität allein ruhende Glaubensgewißheit.

Die unmittelbare göttliche Offenbarung ist also eine unerläßliche, die unfehlbare kirchliche Vorlage eine, wenn auch nicht unbedingt notwendige, so doch in der Regel zu fordernde Voraussetzung für die Glaubensgewißheit einer Wahrheit.

Die Schwierigkeit liegt bei der zweiten Gruppe von theologischen Wahrheiten, bei der Frage nach der Glaubensgewißheit der mittelbar geoffenbarten Wahrheiten. Zu dieser zweiten Gruppe gehören die theologischen Konklusionen, die Cano wieder in zwei Gruppen teilt, in solche, die aus zwei Glaubensprinzipien abgeleitet werden, und solche, die aus einer Glaubenswahrheit und einer oder mehreren natürlichen Wahrheiten sich ergeben[1]). Welche Art von Gewißheit schreibt Cano diesen Folgerungen zu?

Die Ansicht Canos ist nicht leicht zu ermitteln, da Cano auf unsere Frage verschiedene, wie es scheint sich direkt widersprechende Antworten erteilt[2]).

In einer Reihe von Stellen zählt Cano die Konklusionen bedingungslos und kategorisch zu den veritates fidei. Besonders deutlich spricht er das l. VI, c. 8, ad 10 (206 s.) aus: Sed et id postremo considerandum (est enim res magna ac diligenti contemplatione dignissima), non illud modo ad doctrinam catholicam pertinere, quod Apostolis expresse revelatum est, verum hoc etiam, quod ex altera propositione revelata et altera certa in lumine naturali, syllogismo, collectioneque evidenti conficitur. Noch deutlicher ist wohl l. XII, c. 6 (367 b): Si vel ecclesia vel concilium, vel sedes Aposto-

[1]) In posteriore gradu duo genera intelliguntur. Unum conclusionum ejusmodi, quae e principiis solum fidei nascuntur: Alterum earum, quae non fides sola conficit sine externarum disciplinarum adjutorio, sed adscitis aut uno principio, aut pluribus naturae ratione cognitis (l. XII, c. 6 [363 b]).

[2]) Vgl. l. V, c. 5 (164 b); l. VI, c. 8, ad 10 (206 b); l. XII, c. 2 (344 b); l. XII, c. 5 (362 b); c. 6 (363 b u. 369 a); l. XII, c. 10 (388 a).

lica, vel etiam sancti una mente eademque voce aliquam Theologiae conclusionem et confecerint, et fidelibus etiam praescripserint; haec veritas catholica ita censebitur, ut si esset per se a Christo revelata: et illi qui adversetur, aeque erit haereticus, ac si sacris literis traditionibusve Apostolorum refragaretur. Conclusionem sane Theologiae hic appello eam proprie, quae ex principiis huius facultatis certa et firma consecutione ducitur.

Es ist kein Wunder, wenn man Cano auf Grund dieser Texte fast allgemein die Ansicht zugeschrieben hat, daß er die theologischen Konklusionen bedingungslos zu den eigentlichen Glaubenswahrheiten zählt[1]).

Diese Interpretation ist einseitig und wird Canos Auffassung der theologischen Konklusionen nicht gerecht[2]). Es findet sich bei Cano eine Reihe von Stellen, die mindestens mit eben solcher Klarheit und Entschiedenheit dieser Auffassung widersprechen.

Zunächst scheidet Cano an all den Stellen, wo er ex professo über die Glaubensgewißheit handelt, immer scharf zwischen den Wahrheiten, die unmittelbar, und denen, die nur mittelbar zum Glauben gehören. Die Annahme der letzteren fällt nicht unter die volle Glaubensgewißheit und ihre Leugnung gehört nur mittelbar zur Häresie[3]). Cano wehrt sich gegen den Vorwurf, als wollte er Glaubenswahrheiten und theologische Konklusionen, Glauben und Theologie, einander gleichsetzen: est enim facile et apertum fidei theologiaeque discrimen: quod fides proxime et ut sic dicam, immediate auctoritate nititur, Theologia vero proxime et immediate ratione (l. XII, c. 2 [345 a]). Der Glaube bestimmt

---

[1]) So z. B. Suarez:. De fide disp. 3, sect. 11, n. 2; Hurter, Compendium theologiae dogmaticae [11], 545; Jos. Kleutgen, Die Theologie der Vorzeit, V [2]; Groot, Summa apologetica [3], Ratisbonae 1906, 387.

[2]) Darüber handelt Marín-Sola, Melchior Cano et la conclusion théologique, Revue thomiste 1920, 1—13, 101—115; Ders., L'évolution homogène du dogme catholique [2], Freiburg (Schw.) 1924, II 212—243.

[3]) Quae (concl.) quodiam non in seipsis, sed in aliis tamquam principiis revelatae a Deo sunt, mediate Fidei dicuntur esse et qui eas negat, is fidem negare hoc modo dicitur (l. XII, c. 5 [362 b]). Ähnlich l. V, c. 5 (164 b): Quae sunt prioris generis ad fidem spectant secundario, ut ita dicam mediate. Quare . . . qui eas negaverit, hic haereticus erit, quod ex consequenti negat principium, unde illae conficiuntur. Ähnlich l. XII, c. 6 (363 b).

uns, so erklärt Cano an einer anderen Stelle, auf andere Weise zur Annahme der Prinzipien, nämlich ohne Zuhilfenahme eines rationalen Schlußverfahrens, auf andere Weise zur Annahme der Folgerungen, nämlich durch Vermittlung logischer Schlußfolgerung. Dadurch unterscheiden sich aber Theologie und Glauben nicht bloß nach Ausdruck und gedanklicher Auffassung, sondern vollständig und der ganzen Art nach[1]). Ja Cano bezeichnet es als Unsinn, Glauben zu heißen, was nicht unmittelbar auf der Autorität, sondern auf Vernunft und Schlußverfahren gründet[2]). Aus diesem Grund scheidet er auch immer scharf den Glaubenshabitus von dem Habitus der Theologie; beide verhalten sich wie der habitus principiorum und die scientia conclusionum[3]).

Der Widerspruch Canos scheint offensichtlich und könnte fast nicht stärker hervortreten. Dieselben Konklusionen, die Cano in einer Reihe von Sätzen klar und bestimmt zu den Glaubenswahrheiten rechnet, dieselben setzt er in einer anderen Reihe von Texten ebenso scharf im Gegensatz zum Glauben.

Die Lösung liegt darin, daß der Begriff Glaube bei Cano wie bei den meisten Theologen dieser Zeit in einem weiteren und engeren Sinne gefaßt wird. Man rechnete damals zur Fides — in einem weiteren Sinne — nicht bloß die unmittelbar geoffenbarten Wahrheiten, sondern auch die aus einer Offenbarungswahrheit sich ergebenden Folgerungen (veritates mediate revelatae, in bona et certa consequentia deduc-

---

[1]) (Fides) aliter ad assentiendum principiis movet, aliter ad assentiendum conclusioni. Illis, inquam, sine medio syllogismo et ratione, huic ratione et syllogismo intermedio. Quo discrimine, ut diximus, Theologia et fides non verbis et cogitatione, sed universa re et toto genere secernuntur, quamvis utriusque ratio eadem formalis sit (l. XII, c. 3 [350 a]). Cano bezeichnet unkonsequenterweise die fides als ratio formalis der Theologie, nicht weil er sachlich eine falsche Ansicht vertritt, sondern weil er den Begriff der ratio formalis zu weit auszudehnen scheint. Näheres darüber bei Kleutgen, a. a. O. V², 14—22.

[2]) Nam fidem dicere, quae non auctoritati proxime, sed rationi et syllogismo innitatur, absurdum est (l. XII, c. 2 [344 b]).

[3]) l. XII, c. 2 (345 b). Ähnlich l. II, c. 8 (28 a). Diese Unterscheidung des Habitus ist nach Suarez (De fide disp. 3, sect. 11, n. 3) ein deutliches Kennzeichen für die Unterscheidung von Glauben und Schlußfolgerung. Ähnlich Marín-Sola, Rev. thom. 1920, 111.

tae) und bezeichnete beide schlechthin als fides[1]). Dieser Sprachgebrauch schließt aber nicht in sich, daß beide Arten von Wahrheiten auch zur fides im streng theologischen Sinne gerechnet wurden, und es geht deshalb nicht an, aus dem Gebrauch des Wortes fides allein diesen Schluß ziehen zu wollen[2]).

Cano hat sich diesem Sprachgebrauch angeschlossen, das und nur das beweist die erste Reihe von Äußerungen. Daß er dabei den engeren Sinn von Glauben im Auge gehabt habe, müßte erst aus anderen Anzeichen als dem Wort allein bewiesen werden. Nun hat aber Cano selbst die Auffassung dieser Stellen im engeren Sinn entschieden abgelehnt, ja es als eine calumnia bezeichnet, den Glaubenscharakter der theologischen Folgesätze aus seinen Ausführungen beweisen zu wollen[3]). Er nennt die Konklusionen veritates fidei und tritt für die Berechtigung dieses Sprachgebrauches ein, aber er erklärt ebenso bestimmt, daß er deshalb den Unterschied in der Glaubensgewißheit nicht verkenne und daß der Grund für diese Bezeichnung nicht die dogmatische Gleichwertigkeit, sondern der logische Zusammenhang zwischen den Prinzipien und Folgesätzen sei, weil nämlich eine Leugnung der letzteren auf die ersteren überwirken müßte[4]).

Damals war man nämlich nicht bloß dogmatisch, sondern auch moralisch an der genauen Bestimmung der Glaubenswahrheiten interessiert. Nicht bloß theoretisch wollte man das objektive Glaubensmaß bestimmen, sondern auch den Bereich der subjektiven Glaubensverpflichtung aufzeigen. Die Bedürfnisse der Inquisition mögen hiebei mitgewirkt haben. Bei Cano tritt dieser Zu-

[1]) Die Belege siehe bei Marín-Sola, Rev. thom. 1920, 2 ss., L'évolution ... II 217 s., und Schultes, De definibilitate concl. theol., 317.

[2]) Sogar Molina, der scharfe Gegner der Glaubensgewißheit der theologischen Folgesätze, paßte sich dem herrschenden Sprachgebrauch an und bemerkt: „Consuevimus enim dicere de fide esse ea quae ex articulis consequuntur" (bei Marín-Sola, Rev. thom. 1920, 5.

[3]) Sequitur idem atque Theologiam ad eandem virtutem pertinere ...; auf diesen Einwand erwidert Cano: Sed non erit difficile ei, qui superiora releget, hanc obtenere contundereque calumniam (l. XII, c. 6 [369 a]).

[4]) Atque hae quidem tametsi non eodem loco et gradu, omnes tamen simpliciter et sine additamento quaestiones Fidei vocari possunt, nempe cum ex utrisque Fidei veritas pendeat, cum utrisque conjuncta et copulata sit (l. XII, c. 6 [363 b]).

sammenhang jedenfalls deutlich zutage. Der Glaube erstreckt sich, wenn auch nicht unmittelbar, so doch mittelbar auch auf die Folgerungen, die sich aus den Glaubensartikeln ableiten; denn die ihnen entgegengesetzten Irrtümer haben nicht bloß eine Erkrankung, sondern den Verlust des Glaubens zur Folge. Sie stehen deshalb, wenn auch nur in einem indirekten und abgeleiteten, so doch in einem wahren und natürlichen Gegensatz zum Glauben[1]). Bei einer Leugnung derselben ist deshalb die Annahme berechtigt, daß nicht die evidente Schlußfolgerung, sondern die Glaubensprinzipien selbst abgelehnt werden[2]).

Wenn somit die zwingende Beweiskraft einer Schlußfolgerung erkannt ist, so gehört sie zum Glauben (im weiteren Sinn); in der Regel wird die Sicherheit einer Schlußfolgerung erst durch das kirchliche Lehramt oder ihre Organe gewährleistet werden. Hiefür gibt Cano folgende zwei Regeln an (septima und octava praeceptio), die sich an die oben S. 196 und 197 angeführten sechs Regeln anschließen:

1) (Septima praec.) Si vel ecclesia, vel concilium, vel sedes Apostolica, vel etiam sancti una mente eademque voce aliquam Theologiae conclusionem et confecerint, et fidelibus etiam praescripserint; haec veritas catholica ita censebitur, ut si esset per se a Christo revelata: et ille qui adversetur, aeque erit haereticus, ac si sacris literis traditionibusve Apostolorum refragaretur (l. XII, c. 6 [367 b]).
2) (Octava praec.) Si scholastici Theologi aliquam itidem conclusionem firmam et stabilem uno ore omnes statuerint, atque ut certum Theologiae decretum fidelibus amplectendum constanter et perpetuo docuerint, illam ut catholicam veritatem fideles sane amplectentur (l. XII, c. 6 [368 b]).

Aus Gründen der Glaubensdisziplin zählte Cano die Folgesätze zu den Glaubenswahrheiten wegen ihres untrennbaren Zusammenhangs mit dem Glauben, nicht *weil* er ihnen *unmittelbare*, sondern *obwohl* er ihnen *nur*

[1]) l. XII, c. 7 (369 a).
[2]) Ebd.

mittelbare Glaubensgewißheit zuschrieb. Diese Einschränkung klingt bei Canos Aufstellungen immer mit[1]).

[1]) Marín-Sola (Rev. thom. 1920 und L'évolution homogène du dogme catholique[2], Freiburg [Schweiz] 1924, II 226 ss.) will wegen der septima praec. unseren Autor für die Ansicht in Anspruch nehmen, daß die theologischen Folgerungen nach der kirchlichen Definition im eigentlichen Sinne zum Glauben gehören. Ich kann, soweit Cano in Frage kommt, diesem Schluß nicht beistimmen. Gewiß hat Cano gerade in der septima praec. die Glaubenspflicht der Folgesätze mit kräftigen Ausdrücken betont; aber es besteht keine Notwendigkeit und deshalb kein Recht, die Ausdrücke „veritas catholica", „haereticus" ausgerechnet an dieser Stelle im präzisen Sinne zu verstehen. Auch hier können sie wie l. VI, c. 8, ad 10 (206 b u. 207), wo sie genau so kräftig lauten, dem damaligen, gerade von Marín-Sola nachgewiesenen Sprachgebrauch entsprechend, im weiteren Sinne genommen werden; ja sie müssen auch hier in diesem weiteren Sinne aufgefaßt werden.

Nimmt man nämlich in der praec. 7 den Ausdruck „veritas catholica" im engen Sinn, dann ist er auch in der praec. 8 im engen Sinn zu verstehen und es müßten auch alle von den Theologen einstimmig anerkannten Folgesätze im eigentlichen Sinne geglaubt werden. Canos Ansicht wäre also, daß alle durch das kirchliche Lehramt — das außerordentliche wie das ordentliche —, durch die übereinstimmende Lehre der Väter (7. praec.) oder der Theologen (8. praec.) gestützten Folgerungen zu den unmittelbaren Glaubenswahrheiten gerechnet werden müßten. Das „post definitionem ecclesiae" wäre also sehr weit zu fassen und die theologischen Konklusionen würden, um vollste Glaubensgewißheit zu bekommen, an kirchlicher Entscheidung nicht mehr und nicht weniger voraussetzen, als von Cano auch für die unmittelbaren Offenbarungswahrheiten (1.—6. praec.) gefordert wird.

Sodann hat Cano gerade im unmittelbarsten Anschluß an die 7. und 8. praec. die entschiedenste Verwahrung eingelegt, daraus eine Gleichsetzung von fides und theologia, von unmittelbaren und abgeleiteten Glaubenswahrheiten zu folgern. Diese Verwahrung gilt nicht bloß für die 8. praec., sondern auch für die 7. praec., deren Ausdrücke deutlich wiederholt werden, und kann somit nur von Konklusionen post definitionem ecclesiae verstanden werden. Hätte er die conclusio post definitionem ecclesiae von dieser Verwahrung ausnehmen wollen, hier hätte er es vermerken müssen. Doch der Text möge für sich sprechen: Sed ne quis sit admiratus, cur, cum inter omnes fere Theologos constet, a meque ipso saepe affirmatum sit, eiusmodi conclusiones, quae ex fide per explicatam consecutionem derivantur, Theologiae proprie esse, non Fidei; nunc ita confundam, quasi Theologia et fides eadem virtus sint. Si enim error conclusionis Theologicae error Fidei est, ut est revera; si eam negare sit haeresis, sequitur, fidem atque Theologiam ad eandem pertinere virtutem, quandoquidem errores utrique facultati contrarii ad idem pertinent vitium. Sunt enim utrique haereses. Sed non erit difficile ei, qui superiora releget, hanc obterere contundereque calumniam. Diximus enim, fidem, licet non immediate, sed versari tamen circa eas conclusiones, quae per evidentem et necessariam consequentiam ex articulis fidei colliguntur. Quare necesse est, ut infidelitas mediate quoque circa conclusiones Theologiae contrarias versetur. Cum autem ex huiusmodi adversis erroribus non aegrotatio modo Fidei, sed etiam corruptio sequatur; fit, ut eorum et Fidei sit indirecta quidem et consequens, sed vera et naturalis repugnantia (368 s.). Hier werden wie in der unmittelbar vorhergehenden 7. und 8. praec. die theologischen Folgesätze zum Glauben gerechnet und ein Widerspruch gegen sie als error fidei und als haeresis — ein Ausdruck, der sich nur auf die 7. praec. beziehen kann — gekennzeichnet, aber es wird ebenso deutlich betont, daß ein solcher Widerspruch wenn auch in einer naturalis et vera, so doch nur in einer indirecta et consequens repugnantia zum Glauben stehe und daß der wesentliche Unterschied zwischen unmittelbaren und abgeleiteten Glaubenswahrheiten in vollem Umfang bestehen bleibe.

Es muß aber wohl zugestanden werden, daß bei Cano die traditionelle Scheidung zwischen Offenbarungswahrheiten und theologischen Folgerungen auf der einen Seite und in keiner Weise verpflichtenden Sätzen auf der anderen Seite schärfer hervortritt als die Scheidung in Glaubenswahrheiten auf der einen und theologischen Folgerungen auf der anderen Seite. Den scharfen Einschnitt macht er nicht nach dem eigentlich theologischen Glauben, sondern nach dem Glauben im weiteren Sinne.

Außer den veritates immediate und mediate revelatae unterscheidet Cano noch eine dritte Gruppe von theologischen Fragen: quae ad doctrinam ecclesiae fideique sunt propter affinitatem appendices (l. XII, c. 6 [362 b]); sie ge-

---

Nicht weniger deutlich spricht l. V, c. 5 (164 b) gegen Marín-Solas Auslegung unserer Stelle. Dort unterscheidet Cano zwei Arten von theologischen Konklusionen, die auf einem Konzil definiert werden können: Duplex conclusionum genus posse in concilio definiri. Unum est earum, quae sunt propriae Theologicae facultatis, quoniam vel ex duobus principiis per fidem creditis, vel alio credito, alio lumine naturae cognito colliguntur. Alterum autem genus est earum, quas Spiritus sanctus ipse revelavit quidem Apostolis, Evangelistis, aut Prophetis, sed quoniam non erat id perinde manifestum, a synodo declaratur. Quae sunt prioris generis, ad fidem spectant secundario, et, ut ita dicam mediate. Quare, quod suo postea loco fuse sumus explicaturi, qui eas negaverit, hic haereticus erit, quod ex consequenti negat principium, unde illae conficiuntur. Quae vero sunt posterioris generis, proprie, et per se ad fidem pertinent: nec has a Pontificibus, aut Conciliis novas exspectare debemus. Cano hat hier den Unterschied zwischen eigentlichen und uneigentlichen Folgerungen, der in der späteren Theologie eine große Rolle gespielt hat, nahegelegt, ohne den Gedanken sonst weiter zu verfolgen. Die Konklusionen, die nur eine Erklärung einer unklaren Offenbarungswahrheit bringen (genus alterum), rechnet er zum Glauben „proprie et per se". Die eigentlichen Folgerungen (genus prius) dagegen, „quae", wie er l. XII, c. 6 (368 b) sagt, „per explicatam consecutionem derivantur", gehören nach ihm nur „mediate", „secundario", „ex consequenti" zum Glauben. Da von Folgerungen, die auf Konzilien definiert werden, die Rede ist, so ist klar, daß es sich hier um Konklusionen post definitionem ecclesiae handelt. Ebenso klar ist, daß dieselben Konklusionen wie l. XII, c. 6 in Frage stehen, da der Hinweis auf die spätere eingehende Behandlung nur auf l. XII, c. 6 sich beziehen kann. Beide Stellen sind also in gleichem Sinne zu verstehen. Die nähere Ausführung, die Cano in Aussicht stellt, soll sich ja gerade darauf beziehen, daß die Leugnung von theologischen Folgesätzen Häresie sei, „quod ex consequenti negat principium", nicht aber, wie Marín-Sola will, auf eine Scheidung von Folgerungen ante und post definitionem ecclesiae. Von jenem handelt Cano denn auch wirklich l. XII, c. 6 (369 a), von dieser Scheidung aber hat er, wie nichts versprochen, so nichts gebracht. Mit Marín-Sola (L'évolution, II 242) lehne ich des Suarez Ansicht ab, Cano habe im zwölften Buch seine Meinung vom fünften Buch verbessert. Beide Stellen stimmen zusammen, wenn man in beiden, ebenso wie l. VI, c. 8, ad 10, veritas catholica, haeresis in einem damals gebräuchlichen weiteren Sinne versteht. Dort wie hier rechnet Cano die theologischen Folgesätze entschieden zum Glauben, sed secundario, mediate, ex consequenti.

hören nur in einer gewissen Beziehung, nicht einfachhin zu den katholischen Wahrheiten; sie hängen nicht so innig mit dem Glauben zusammen, daß sie nicht von ihm sich trennen ließen, ihre Leugnung führt nicht zum Verlust, sondern nur zu einer Erkrankung des Glaubens[1]).

III. Die theologischen Zensuren

Praktisch ergeben sich außer den angeführten Arten von theologischen Wahrheiten noch viel mehr Abstufungen der theologischen Gewißheit. Die einzelnen theologischen Wahrheiten unterscheiden sich nämlich nicht bloß nach ihrem Gewißheits*grund*, sondern auch nach dem *Grad*, in welchem diese Gewißheit feststeht. Je nachdem nämlich das Vorhandensein der göttlichen oder kirchlichen Bezeugung unfehlbar feststeht oder bloß mit moralischer Gewißheit oder bloß mit Wahrscheinlichkeit, ergeben sich verschiedene Unterarten. Die verschiedenen Abstufungen rasch und prägnant zum Ausdruck zu bringen, dafür hat sich seit dem dreizehnten Jahrhundert eine immer genauere Terminologie ausgebildet, besonders in den zur Kennzeichnung der Irrtümer geschaffenen Zensuren[2]).

Hatte man von altersher die im Widerspruch mit den Glaubenslehren stehenden Sätze mit dem Anathem belegt, so brachte die systematisch-spekulative Ausbildung der Theologie es mit sich, daß man auch die theologischen Irrtümer deutlich kennzeichnen wollte. Dabei war es nötig, genau zu unterscheiden, in welchem Grad und mit welcher Gewißheit im einzelnen Fall ein Gegensatz zum Glauben oder zu theologisch gesicherten Wahrheiten zu konstatieren war.

[1]) Nam quaestiones illae quasi fidei appendices . . . Fidei quodammodo sunt, non simpliciter. Nec enim sic Fidei adhaerescunt, ut separari ab illa non queant. Aegrotat sane, ut ita dicam, in earum errore fides, non perit (l. XII, c. 7 [363 b]). *Schultes* (De definibilitate concl. theol., 318) hat diesen Text auf die theologischen Konklusionen bezogen, ohne zu beachten, daß Cano damit eine dritte Gruppe von theologischen Fragen bezeichnen wollte.

[2]) Eine Untersuchung über die allmähliche Ausbildung der theologischen Zensuren und den Wechsel ihres Sinnes ist mir nicht bekannt. Eine solche Untersuchung würde auch auf die Abgrenzung des objektiven Glaubensmaßes viel Licht werfen. Die theologischen Zensuren, wie sie heute Verwendung finden, hat *Jos. Scheeben* behandelt (Katholik 1867, II 487 ff.). Canos Abgrenzung der einzelnen Gewißheitsfragen deckt sich nur im wesentlichen mit unserer jetzigen Auffassung.

Besonders mußte der Begriff der Häresie scharf umgrenzt werden.

Die Anfänge von theologischen Zensuren zeigen sich zuerst im dreizehnten Jahrhundert, am deutlichsten wohl bei den Angriffen gegen Peter Johannes Olivi, dessen Irrtümer als „judicia falsa, haeretica, in fide dubia, periculosa, praesumptuosa, contra sanctos et Philosophos, temeraria" von seinen Gegnern verurteilt wurden[1]). Amtlich wurde eine Klassifizierung von Zensuren zum erstenmal angewandt von Joh. XXII. bei Verurteilung der Irrtümer der Fraticellen (1317, Denzinger[11] 490), die als „partim haeretica, partim insana, partim fabulosa" bezeichnet wurden. 1329 wurden zwölf Sätze des Eckhart als häretisch, elf als male sonantes, temerarii et suspecti de haeresi verurteilt.

Eine bedeutende Ausbildung erfuhren die einzelnen Zensuren besonders durch das Konzil von Konstanz, das die Irrtümer des Wiclif ganz genau und distinkt klassifiziert hat[2]). Im fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert zeigen die Gutachten der theologischen Fakultäten immer eine genau detaillierte theologische Wertung[3]).

Die Terminologie war zur Zeit Canos noch nicht fest[4]). Cano hat mit seinem Einfluß viel zur Schaffung einer einheitlichen Ausdrucksweise beigetragen.

Eingehend beschäftigt sich Cano mit der Frage, wann eine Ansicht als h ä r e t i s c h zu gelten habe. Entsprechend dem weiteren Begriff von fides hat er auch einen weiteren Begriff von Häresie. Häresie ist ihm nicht bloß das, was den unmittelbar geoffenbarten Wahrheiten widerspricht, sondern auch all das, was den daraus sich ergebenden Folgerungen entgegengesetzt ist, wobei er allerdings einen inneren Unterschied zwischen diesen beiden Auffassungen festhält[5]).

---

[1]) C. D u p l e s s i s d'A r g e n t r é e, Collectio judiciorum de novis erroribus, Paris 1728, I 171 ss.

[2]) Ebd. t. I, p. II (52—55).

[3]) D u p l e s s i s d'A r g e n t r é e, a. a. O., t. I, p. II, 318, 319, 367, 376, 402, 406.

[4]) Vgl. dazu die interessanten Ausführungen von A l f o n s d e C a s t r o in De justa haereticorum punitione, l. I, c. 1: Quid sit haeresis; dort kommt die schwankende und unsichere Abgrenzung des Begriffes Häresie zum Ausdruck.

[5]) Vgl. oben S. 199 Anm. 3.

Die damals viel erörterte Frage, ob zu dem Begriff der Häresie auch der formelle, bewußte Gegensatz zu einer Glaubenswahrheit gehöre, beantwortet Cano mit einem entschiedenen Ja[1]), da unter Häresie nicht bloß eine Abirrung des Intellekts, sondern auch eine Verfehlung des Willens zu verstehen sei[2]). Nicht um rein logische, sondern um sittliche Dinge gehe der Kampf. Häresie sei also nicht jeder, besonders nicht der unverschuldete Irrtum im Glauben, sondern nur der formelle, bewußte Irrtum. Zur Häresie gehöre die pertinacia. Cano hat sich in längeren Ausführungen über die Kennzeichen der pertinacia geäußert, die deutlich die praktische Einstellung auf die Bedürfnisse der Inquisition verraten und zum Teil seine persönlichen Erfahrungen wiedergeben[3]). Nicht allein den objektiven, rein logischen Gegensatz zum Glauben wollte man feststellen, sondern auch die subjektive Schuld.

Eine sententia erronea im engeren Sinne des Wortes, im Gegensatz zur sententia haeretica, ist nach Cano in drei Fällen gegeben: einmal wenn nicht eine zum Glauben gehörige Wahrheit, sondern eine andere, vom christlichen Bewußtsein festgehaltene Wahrheit (veritas christiana) geleugnet wird, sodann wenn der Glaubenscharakter einer Wahrheit zwar von einer Reihe von Theologen angenommen wird, aber weder kirchlich entschieden noch durch zwingende Beweisführung erwiesen ist, endlich wenn zwar eine sichere Glaubenswahrheit in Frage gestellt wird, aber der Gegensatz zu derselben nicht zweifelsfrei feststeht[4]).

Die Bezeichnung haeresim sapiens ist am Platze, wenn in einer Ansicht kein offensichtlicher Irrtum festgestellt werden kann, aber doch das kluge Urteil und der

[1]) errorem tunc proprie haeresim esse, quum non Fidei materialiter, sed formaliter adversatur (l. XII, c. 7 (371 b).

[2]) Haeresis est vitium non solum intellectus, sed etiam voluntatis (l. XII, c. 7 [370 b]).

[3]) Vgl. l. XII, c. 8 u. 9. Als Kennzeichen der pertinacia bezeichnet Cano das eigene Geständnis des Angeklagten, das allerdings mit kluger Vorsicht aufzunehmen sei, sodann die Leugnung der so allgemein anerkannten Glaubenswahrheiten, daß ihre Unkenntnis höchst unwahrscheinlich ist; endlich wenn der Glaubenscharakter der geleugneten Wahrheiten dogmatisch, der bewußte Gegensatz des Schuldigen dazu juristisch einwandfrei festgestellt werden kann (l. XII, c. 9).

[4]) l. XII, c. 10 (388 a u. b).

scharfe Blick erkennt, daß eine Hinneigung zur Häresie, eine gewisse Begünstigung von häretischen Ansichten vorhanden ist[1]).

Die sententia male sonans seu piarum aurium offensiva ist vor allem gegen ungewöhnliche, unehrerbietige, nicht so fast der Theologie als dem frommen Gefühl widersprechende Ausdrucksweise anzuwenden[2]).

Temeraria ist jene Ansicht, welche ohne hinreichenden Grund Behauptungen gegen begründete kirchliche Lehren aus eigensinniger Einbildung und Überhebung aufstellt[3]), scandalosa jene, welche geeignet ist, die sittlichen Grundsätze zu untergraben und so entsittlichend zu wirken[4]).

Es kann wohl behauptet werden, daß Canos Definitionen der verschiedenen Zensuren eine klare Bestimmtheit zeigen. Ungenau und zu weit ist nur die Abgrenzung der sententia haeretica infolge des damals herrschenden Sprachgebrauches. Jedenfalls hat Cano die einheitliche Auffassung der verschiedenen Zensuren bedeutend gefördert.

Im Rahmen des theologischen Beweises haben die theologischen Gewißheitsgrade und Zensuren die Aufgabe, eine rasche und präzise Wertung der theologischen Sätze zu ermöglichen. Die aus den loci geschöpften theologischen Prinzipien sind mit ihrer Hilfe nach ihrem dogmatischen Gewißheitsgrad genau abzuschätzen. Dann erst ist die erste Etappe des theologischen Beweisverfahrens vollendet: die Feststellung der dogmatischen Gegebenheiten.

Das Resultat dieser ersten Etappe sind klarformulierte, durch beigegebene theologische notae dogmatisch genau gewertete Sätze, die als Grundlage zur weiteren theologischen Untersuchung dienen können.

Diese erste Aufgabe der Theologie will keinen näheren oder gar erschöpfenden Aufschluß über den Inhalt der einzelnen Sätze geben, sie will nur ihre Beziehung zur Offenbarung, d. h. den Grad ihrer dogmatischen Ge-

---

[1]) l. XII, c. 10 (389—390).
[2]) l. XII, c. 10 (391 a ss.).
[3]) l. XII, c. 10 (392 a ss.).
[4]) l. XII, c. 10 (393 b).

wißheit bestimmen. Sie vermittelt nicht ein inhaltliches Wissen von den theologischen Prinzipien, sondern ein formelles Wissen über dieselben. Sie beweist sie nicht durch Aufzeigen ihrer inneren Evidenz, sondern sie sichert sie durch den Nachweis ihrer äußeren Bezeugung.

Der Nachweis der principia aliena vollzieht sich nach den Gesetzen der profanen Wissenschaften und ist deshalb keine eigentlich theologische Aufgabe. Dagegen setzt der Nachweis der principia propria den Glauben voraus, wenigstens den Glauben an die Offenbarung im allgemeinen und an die für die Beweiskraft der loci grundlegenden Wahrheiten. Er vollzieht sich also auf dogmatischer Grundlage. Andererseits führt dieser Nachweis der theologischen Prinzipien erst zum Glauben, nämlich zum Glauben an die als geoffenbart nachgewiesenen, einzelnen Glaubenssätze; insofern hat diese Funktion des Theologen Ähnlichkeit mit dem Ziel der Apologetik. Da aber die Methode entscheidend für den Charakter einer Wissenschaft ist, der Theologe aber bei dieser Tätigkeit nach der dogmatischen Methode vorgeht, so handelt es sich bei dieser ersten Aufgabe des Theologen um eigentliche Theologie.

Man hat diese erste Funktion des theologischen Beweisverfahrens die positive Theologie genannt. Bei Cano findet sich dieser Ausdruck noch nicht, aber diese Bezeichnung ist bei ihm grundgelegt, wenn er als Hauptaufgabe dieser ersten Funktion das „ponere principia" nennt[1]). In diesem Sinne

[1]) Vgl. l. XII, c. 3 (348 a); l. II, c. 4 (16 b). Gregor von Valentia nennt die Teilung in positive und scholastische Theologie eine durch die Gewohnheit allgemein angenommene. . . . dividitur in theologiam positivam et theol. scholasticam, ut consuetudine loquendi receptum est (Commentaria theologica t. I, qu. 1, punct. 1). Ähnlich sagt Ludw. Carbonia: Theologia Christiana dividi solet in scholasticam et positivam (Introductio in sacram Theologiam, Venetiis 1589 (l. I, c. 8). Aber schon bei ihm ist der klare Unterschied der beiden theologischen Funktionen verwischt: quae divisio non est sumpta a re ipsa cum hae duae Theologiae unam et eandem rem tractent, quamvis diverso modo non quidem intrinseco sed accidentali, primo genere quodam dicendi mediocre, aequali, fuso et quasi oratorio, secundo genere quodam dicendi stricto fervido, pugnaci et, ut clarius dicam, dialectico. Richtiger hat Gregor von Valentia die Aufgabe der positiven Theologie gezeichnet: quasi principia firma aliarum conclusionum Theologicarum ponit et ideo positiva videtur dicta, quia scilicet ponit atque statuit ex Scriptura principia Theologiae firma. Ganz im Sinne Canos hat J. Vikt. Zambaldi (Dissertationes theologicae scholastico-dogmaticae, Patavii 1728, Qu. I) die Aufgabe der positiven Theologie also gezeichnet: Positiva illa dicitur, quae

gehört die Gewinnung aller theologischen Gegebenheiten zur positiven Theologie, auch die Feststellung der unfehlbaren kirchlichen Entscheidungen, ja auch der nicht unmittelbar geoffenbarten Wahrheiten, soweit sie durch die Lehrgewalt der Kirche oder durch das einmütige Väter- oder Theologenzeugnis sichergestellt sind. Auch letztere Wahrheiten stehen dem Theologen als objektive Gegebenheiten mit einer autoritativen Gewißheit gegenüber. Das letzte Ziel der positiven Theologie wird freilich immer bleiben, die dogmatischen Wahrheiten aus der Schrift und Tradition unmittelbar zu begründen[1]). Und insofern ist diese Arbeit im eminentesten Sinne positive Theologie[2]).

Cano hat zum erstenmal die obersten, leitenden Prinzipien für die positive Arbeit des Theologen klargelegt, die als Obersätze für den positiven Beweis dienen können. Die exegetischen und dogmengeschichtlichen Forschungen und Ergebnisse nach diesen Obersätzen dogmatisch zu werten, das ist die Aufgabe der positiven Theologie[3]).

---

conclusiones suas probat tum ex Sacrae scripturae auctoritate tum traditionibus, tum definitionibus Conciliorum, tum denique sanctae Ecclesiae et Pontificum determinationibus, Theologorumve unanimi sententia.

[1]) Cano bemerkt ausdrücklichst, daß sich der Theologe nicht mit der kirchlichen Entscheidung zufrieden geben darf: . . . cavendum est, ne, si in argumentorum confutatione ad Ecclesiam tamquam in aram confugimus, rustici potius quam theologi esse videamur (l. II, c. 18 [77 a]).

[2]) Die Feststellung des kirchlich definierten Glaubensgutes bezeichnet man vielfach als symbolische Theologie. Nicht auf den Namen kommt es an, wenn nur die große Struktur des theologischen Beweisverfahrens im Sinne Canos festgehalten wird.

[3]) Darnach ergibt sich klar der Unterschied der positiven Theologie von der historischen Theologie, welche die Glaubenswahrheiten und die Glaubensauffassung in einer bestimmten Zeit aufzeigen will, und von der Dogmengeschichte, welche das Auf und Nieder, die Höhen und Tiefen der Dogmenentwicklung verfolgt. Die positive Theologie interessiert sich nicht für die einzelnen geschichtlichen Auswirkungen der christlichen Lehre, sondern sie strebt über alles bloß Zeitliche und Kontingente der geschichtlichen Entwicklung hinaus und will zu dem überzeitlichen und ewig gültigen Glaubensinhalt vordringen, während sich die historische Theologie und die Dogmengeschichte gerade für die verschiedene historische Gestaltung und die dieselbe leitenden Gesetze interessieren. Die positive Theologie geht also über die historische hinaus, verwertet ihre Resultate und stellt mittels ihrer obersten Sätze die ewig gültigen theologischen Wahrheiten fest. Näheres darüber siehe bei M. Jacquin, Question des mots: Histoire des dogmes, histoire des doctrines, théologie positive, Rev. d. Sc. phil. et théol. 1907, 99—104. Eine Zusammenstellung der verschiedenen Auffassungen von positiver und historischer Theologie bringt M. Jacquin auch im Bulletin des doctrines chrétiennes, Rev. d. Sc. phil. et théol. 1907, 345 ss. Vgl. auch J. Tixeront, Histoire des dogmes, Paris 1905, I 1—5.

Sechstes Kapitel

Die wissenschaftliche Verarbeitung der theologischen Prinzipien

(Die spekulative Theologie)

Des Theologen erste Aufgabe ist, das haben wir bisher gesehen, aus den loci theologici die theologischen Prinzipien zu gewinnen, d. h. klar formulierte Sätze und Wahrheiten, von denen der Nachweis erbracht ist, daß sie durch die göttliche Offenbarung oder die unfehlbare kirchliche Vorlage verbürgt (principia propria) oder durch die natürliche Vernunft oder die profanen Wissenschaften sichergestellt sind (principia aliena). Der durch die verschiedene Beweiskraft der loci bedingte verschiedene Gewißheitsgrad und Gewißheitsgrund dieser Sätze ist durch beigefügte theologische Zensuren genau bestimmt. Diese Sätze bilden die theologischen Gegebenheiten, das Material für die weitere Arbeit des Theologen.

Hier setzt die zweite Aufgabe der Theologie ein, die spekulative Theologie, die so gut als möglich in die ganze Inhaltlichkeit der geoffenbarten und im Glauben erfaßten Wahrheiten einzudringen sucht. Der Mensch begnügt sich nicht mit der äußeren Bezeugung der Wahrheiten, sein Streben geht auf die innere Begründung derselben, er möchte zum Glauben das Wissen, zur auctoritas die ratio, zur positiven Theologie die spekulative Theologie fügen.

I. Canos Kampf gegen die entartete Spekulation

Canos Stellung zur spekulativen Theologie äußert sich zunächst in negativer Weise in der energischen Abwehr und Bekämpfung der Mißstände, wie sie das ausgehende Mittelalter im scholastischen Lehrbetrieb gezeitigt hatte. Die scholastische Methode barg in ihrem abstrakten Intellektua-

lismus mit seiner ausschließlichen Pflege des raum- und zeitlosen, von jeder persönlichen Note losgelösten Gedankens den Grund zu ihrer imponierenden, majestätischen Größe, aber auch den Keim zu ihrer Entartung und ihrem Verfall. Mußte eine scharfe intellektualistische Disziplinierung, in richtigem Maße angewendet, die Klarheit, Folgerichtigkeit und feste Geschlossenheit des Systems fördern, so mußte eine Überspannung des rationellen Elements den Sinn für die praktische Wirklichkeit trüben, das Interesse für das sinnliche Einzelding verkümmern und leicht zur Mißachtung der sprachlich-stilistischen Form führen, während andererseits die strenge äußere Lehrform zum erstarrten logischen Formalismus ausarten konnte[1]). Leider erlag die Scholastik im ausgehenden Mittelalter zu einem großen Teil diesen Gefahren. Besonders hat der Nominalismus, der an dem objektiven Wahrheitsgehalt der allgemeinen Ideen rüttelte, einen verderblichen Einfluß auf die Entwicklung der Scholastik genommen, deren abstrakte Behandlungsweise nur bei hoher Ehrfurcht vor dem ewig gültigen Wahrheitsgehalt des menschlichen Erkennens ihre Berechtigung hatte und ohne sie zum Verfall verurteilt war. Das Schwergewicht des wissenschaftlichen Arbeitens wurde dadurch von den ontologisch-metaphysischen Fragen auf die logisch-dialektischen verschoben, über der Freude am logischen Apparat vergaß man den objektiven Zweck, welchem er als Mittel dienstbar sein sollte. Das sind die inneren Gründe, die in der Spätscholastik jenes Eindringen einer rein formalen, zum Selbstzweck gewordenen dialektischen Methode und die Vorliebe für lebensfremde, kleinliche Probleme zur Folge hatten.

Die weitblickenden Gegner dieser ungesunden Entwicklung arbeiteten von Anfang an an der Abstellung dieser Mißstände, und gerade der Kampf gegen die Entartung der Scholastik war es, der die methodologischen Strömungen des späteren Mittelalters beherrschte. Roger Bacon hatte mit ahnungsvollem Weitblick die Spekulation durch die Beto-

[1]) Vgl. T. Richard, Usage et abus de la scolastique, Rev. thom. 1904, 564 bis 582; J. Ant. Endres, Die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christlichen Abendland, Kempten 1908, 5.

nung gründlicher exegetischer und naturwissenschaftlicher Studien auf eine breitere Grundlage stellen wollen, Gerson hatte ihr durch die Belebung einer mystisch-praktischen Frömmigkeit neue Lebenskräfte zuzuführen gesucht. Zu weit gingen die Humanisten, die in ihrem Kampf gegen die Scholastik und in ihrer antiintellektualistischen Einstellung jede spekulative Behandlung der Theologie ablehnten — eine Gegnerschaft, die in Luther ihren Höhepunkt erreichte[1]).

Den goldenen Mittelweg schlug die von Franz Vitoria angebahnte Reform ein. Bei prinzipiellem Festhalten an der Notwendigkeit und Berechtigung der scholastischen Spekulation suchte Vitoria sie von allen ungesunden Auswüchsen zu befreien und den Bedürfnissen der Zeit anzupassen. Bei Cano kommt diese Stellungnahme in bekannt klarer Weise mit temperamentvoller Entschiedenheit zum Ausdruck. Mit rücksichtsloser Offenheit deckt er die bedauerlichen Mißstände im scholastischen Lehrbetrieb auf und geißelt sie mit seltenem Freimut[2]). Sein Urteil hat doppeltes Gewicht, da er eine genaue Kenntnis der Verhältnisse mit klarer Urteilskraft verbindet[3]).

Zunächst beklagt es Cano, daß die Theologie ihrem eigentlichen, erhabenen Gegenstand untreu geworden sei und unter Vernachlässigung der Glaubens- und Offenbarungswahrheiten und unter Hintansetzung der positiven Beweisführung sich mit ganz untheologischen Fragen beschäftige. Zu den theologischen Fragen gehört nicht alles, was je von irgendeinem Theologen in Zweifel gestellt wurde — das hieße den Gegenstand der Theologie nicht nach der ihr wesentlichen Natur bestimmen, sondern von törichter Menschen Willkür abhängig machen. Alle jene Fragen, die sich nicht aus theologischen Prinzipien lösen lassen, können und dürfen nicht zur Theologie gezählt werden[4]).

[1]) Vgl. oben Kap. I, 31—41.

[2]) So besonders l. VIII, c. 1; l. IX, c. 1 u. c. 7; l. XII, c. 5.

[3]) Nam nos quoque sophistae fuimus aliquando (l. IX, c. 1 [253 a]); ... neque enim mediocrem a primo tempore aetatis in eo studio operam curamque consumpsimus (l. VIII, c. 1 [232 b]). Ähnlich l. IX, c. 7 (261 b).

[4]) ... futilissimae illae quaestiones theologicae vocari nec debent nec vero possunt, quae ex principiis Theologiae finiri nequeant et solvi, atque adeo ne conclusiones quidem esse doctrinae eius, sed indoctorum hominum commentitiae

Als eine große Verirrung in der Theologie empfindet Cano besonders die Vernachlässigung der positiven Beweisführung und die übermäßige Betonung der rationellen Begründung seitens vieler Theologen[1]). Solche Scheintheologen („theologi ascriptitii", p. 232 b) suchen alle theologischen Probleme durch frivole Beweisgänge zu erledigen und haben durch ihre haltlosen Argumente die Beweiskraft der gewichtigsten Gründe untergraben und theologische Kommentare geschaffen, die nicht für Altweibergeschwätz gut genug sind[2]). Darin sind Zeugnisse aus der Heiligen Schrift ganz selten, darin findet sich keine Erwähnung von Konzilien, keine Spur von Väterkenntnis, kein Gebrauch von gesunder Philosophie[3]). Statt einer gediegenen Theologie jagen sie dem Schatten einer solchen nach[4]).

Mit dieser inhaltlichen Verirrung im engsten Zusammenhang, teils als Ursache, teils als Wirkung derselben, steht das verderbliche Überwuchern einer logischen dialektischen Behandlungsweise. Daran trägt schon die verfehlte Ausbildung der Theologen einen guten Teil der Schuld. Die unglaubliche Vernachlässigung der sprachlichen Studien, die allzulange dialektische Geistestortur mußte sich ganz naturgemäß auch bei der späteren Inangriffnahme der Theologie ungünstig auswirken[5]). Aber manche haben — und das findet Cano besonders tadelnswert — absichtlich und wissentlich, um dem Zeitgeist zu dienen, dieser hyperdialektischen Methode Vorschub geleistet, statt ihre Auswüchse zu bekämpfen und die darniederliegende Theologie wieder aufzurichten. Das hat die Ungeheuerlichkeit zur Folge gehabt, daß Theologen und Sophisten für iden-

---

chimerae (l. XII, c. 5 [357 b]). Er spricht auch von inculta quaedam et horrida de malis quaestionibus deterius vestigata, deterrime etiam inventa et conclusa (l. XII, c. 5 [360 b]). Ebd. (357 b) gibt er eine Anzahl solcher frivoler theologischer Fragen an.

[1]) Primus est (error) eorum, qui usque adeo argumentis a ratione ductis addixerunt se, ut sive disputent, sive scribant, scripturam sacram, sanctorum Patrum libros ne legisse quidem videantur (l. IX, c. 1 [252 a]).

[2]) l. VIII, c. 1 (232 b).

[3]) Ebd. 232 a.

[4]) l. IX, c. 1 (252 b).

[5]) Ebd.

tisch gehalten wurden. Ist eine gesunde Dialektik, die in der Technik der scharfen Scheidung, Begriffsbestimmung und Beweisführung besteht, der Theologie äußerst nützlich, so muß das Überhandnehmen und Überwuchern von dialektischen Spielereien und sophistischen Scheinbeweisen todbringend für sie wirken[1]). Mögen sophistische Übungen der Ausbildung der Knaben dienlich sein, in der ernsten wissenschaftlichen Arbeit der Männer ist für sie kein Platz mehr[2]).

Ein weiterer Vorwurf, den Cano einem Teil der scholastischen Theologen macht, trifft ihre übertriebene Streit- und Kritisiersucht. Manche scheinen es als geborene Streithähne weniger auf das Auffinden der Wahrheit als auf den Widerspruch und die Kritik abgesehen zu haben. Ist die wissenschaftliche Fehde und die gegenseitige Kritik nicht zu tadeln, sind die scholastischen Disputationen für eine gründliche Durchbildung von großem Nutzen, so sind verbissene Parteistreitigkeiten schon der profanen Philosophie, sicher aber der heiligen Wissenschaft unwürdig[3]).

Es sind harte Vorwürfe, die Cano gegen die entartete Scholastik erhebt und sie werden zu einer ergreifenden Klage und Anklage dort, wo Cano das Versagen dieser Theologie gegenüber den neuen Häresien konstatiert. Nur mit Tränen in den Augen könne er gestehen, daß die Theologie zu einer Zeit, wo sie starker Waffen gegen die aus Deutschland eindringenden Neuerungen so notwendig bedurft hätte, nur mit langen Schilfrohren ausgerüstet gewesen sei und so mit Recht zum allgemeinen Gespött gedient habe[4]).

---

[1]) Dialectica enim est locata in peritia usuque partiendi, finiendi, argumentandi, id quod Theologo est pernecessarium; Sophistice autem nihil habet nisi argutationes vanas, quarum nullus in Theologia fructus est. Quin adeo nulla pernicies Theologiae major inveniri potest, quam in sophismatum faece simulatio Theologiae (l. IX, c. 1 [253 a]).

[2]) Ebd. 253 a.

[3]) l. VIII, c. 1 (233 a). Näheres über die Stellung Canos zum scholastischen Disputationsbetrieb siehe Kapitel VII.

[4]) Egit autem diabolus, quod sine lacrymis non queo dicere, ut quo tempore adversum ingruentes ex Germania haereses oportebat scholae Theologos optimis esse armis instructos, eo nulla prorsus haberent, nisi arundines longas, arma videlicet levia puerorum. Ita irrisi sunt a plerisque, ac merito irrisi (l. IX, c. 1 [252 b]).

II. Canos prinzipielles Eintreten für die Spekulation

Canos Vorwürfe gegen die entartete Scholastik sind hart und fern von jeder Beschönigung, Entschuldigung oder parteiischen Rücksichtnahme; aber sie sind ebenso fern von einer prinzipiellen Gegnerschaft gegen die Scholastik und die theologische Spekulation und frei von ungerechter Übertreibung und Verallgemeinerung. Cano hätte deshalb wirklich über die Mißdeutung erhaben sein müssen, zu den Gegnern der Scholastik gezählt zu werden. Nur eine oberflächliche, jeden Zusammenhang vernachlässigende Textbehandlung konnte dazu führen, seine Autorität gegen die Scholastik ins Feld zu führen.

Cano läßt nie einen Zweifel darüber, daß sein Kampf nur den Auswüchsen einer entarteten Scholastik gilt, nicht aber dieser selbst[1]). Er kämpft gegen die sophistischen Spitzfindigkeiten, nicht aber gegen die vernünftige Verwendung einer gesunden Dialektik[2]). Er verwirft die übertriebene Streitsucht und Parteipolemik, verteidigt aber den Nutzen der Disputationen[3]). Er verlangt die Ausscheidung untheologischer Untersuchungen, betont aber die Notwendigkeit des Hereinziehens von philosophischen Kenntnissen[4]). Cano ist ein Feind einer hohlen Spekulation ohne positive Fundierung, aber ebenso ein Feind einer bloß positiven Theologie ohne spekulative Vertiefung und polemische Sicherstellung. Wie gegen die entartete Spätscholastik, so wendet er sich auch mit Energie gegen die scholastikfeindlichen Bestrebungen der Humanisten, besonders eines Erasmus und Luther[5]). Nicht das sind die besten Theologen, welche die meisten Stellen im Gedächtnis haben und, wie man den Juristen den Vorwurf macht, Auszügen und Inhaltsangaben von Büchern gleichen, so daß, wie das in Deutsch-

[1]) Cano vertritt hier den Grundsatz: tollatur abusus, maneat usus, wie ihn schon Latomus ausgesprochen hatte.
[2]) l. IX, c. 1 (253 a).
[3]) l. VIII, c. 1 (233 a u. 234 b).
[4]) Ebd.
[5]) l. XII, c. 5 (262 a).

land der Fall ist, Schneider, die das Neue Testament auswendig können, für große Theologen gehalten werden und Weiber, welche die Evangelien und die Paulusbriefe aufsagen können, gegen die Theologen der Universitäten auftreten[1]). Die Mißachtung der spekulativen Theologie ist ein Hauptmangel der lutherischen Theologen[2]).

Die Theologie fordert zu allererst positive Begründung aus den Glaubensquellen; aber dabei darf es nicht sein Bewenden haben. Zur autoritativen Begründung muß die rationelle, spekulative Verarbeitung treten, sonst verliert die Theologie Inhalt und Namen[3]). Bei den theologischen Prinzipien stehen zu bleiben und vor den sich ergebenden Folgerungen und Schwierigkeiten die Augen zu verschließen, wäre töricht[4]). Canos Ideal liegt in der harmonischen Verbindung von positiver Begründung und spekulativer Verarbeitung. Seine Devise heißt auctoritas und ratio, positive und spekulative Theologie. In der Zurückführung jeder Wahrheit auf Gott sieht Cano die metaphysische Berechtigung dieser Verbindung, und in dem Drang des Menschen, überall den letzten Gründen nachzugehen und alle Erkenntnisse zu einer einheitlichen Welt- und Lebensauffassung zusammenzuschließen, die psychologische Notwendigkeit der spekulativen Theologie[5]). Das ist die wahre Theologie, in der alles sich findet, was bei einem Theologen erwünscht ist, Wissen von Gott und himmlischen Dingen und menschliche Klugheit[6]). Nur die spekulative Theologie wird eine erfolgreiche Bekämpfung der häretischen Angriffe ermöglichen, nur sie wird schwierige Gewissensfragen lösen können. Sie

---

[1]) Id, quod in Germania accidit, ut sutores, qui novum testamentum memoriae mandarant, magni et praeclari Theologi haberentur . . . (l. IX, c. 3 [255]).

[2]) l. IX, c. 3 (256 a).

[3]) Rationem item si a Theologia submoveas, Theologia ipsa et rem amittet et nomen (l. IX, c. 5 [257 a]).

[4]) In principiis ipsis haerere, a consequentibus et repugnantibus oculorum aciem sevocare stultum erit (ebd. 257 a), ähnlich l. VIII, c. 1 (234 a).

[5]) Vgl. darüber die Ausführungen des dritten Kapitels, oben S. 77 ff.

[6]) Haec est enim vera theologia, in qua omnia insunt, quae sunt in theologo requirenda, scientia Dei, coelestium rerum cognitio, humanarum prudentia et usus: ut cum haec adsint, perfecta doctoris Christiani disciplina sit, et sine his esse non possit . . . (l. VIII, c. 2 [325 b]).

wird aber nicht zu einer Vernachlässigung der positiven Studien führen[1]).

Wenn Cano die positive Theologie besonders unterstreicht, wenn sein Werk und seine methodischen Anregungen fast ausschließlich der positiven Beweisführung gelten, so darf daraus nicht eine Geringschätzung der spekulativen Aufgabe der Theologie gefolgert werden. In einer Zeit, wo seit langem die positiv-theologischen Studien vernachlässigt worden waren, während die Spekulation üppige Auswüchse getrieben hatte, in einer Zeit, wo gewaltige Häresien und ein ungläubiger, liberaler Zeitgeist an den Grundlagen des Glaubens rüttelten, bedurfte es vor allem einer Neubelebung und Neuorientierung der positiven Theologie. Der Spekulation gegenüber mußte und konnte Cano eine gewisse Reserve wahren, zumal dieselbe schon lange ihre Blüte erreicht hatte und nur wieder die Pfade zu wandeln brauchte, die die Meister der Hochscholastik bereits mit unübertrefflicher Sicherheit gegangen waren[2]). Deswegen sah Cano doch in der spekulativen Tätigkeit die Krönung der Theologie, zu der jede positive Arbeit fortschreiten müsse, ohne welche sie mangelhaft und unvollkommen bleibe.

Cano ist also kein prinzipieller Gegner der Scholastik. Er wendet sich nur gegen ihre verkehrte, geschichtliche Auswirkung; aber auch hiebei ist er gerechter und vorsichtiger in seinem Urteil als viele der Humanisten und ihrer Nachbeter bis in die neuere Zeit herein. Er hütet sich immer vor der Verallgemeinerung seiner Angaben[3]), er spricht nie allgemein, ja er nennt die Verallgemeinerung der Mißstände eine iniqua calumnia[4]). Es habe immer in der Schule

---

[1]) Theologiae scholasticae opera danda est, sine qua nullam omnino perfectam in ecclesia doctrinam consequi possumus. Ea vero neglecta, qui se Theologos esse arbitrantur, tum se denique errasse sentient, cum eos aut disputatio cum haereticis aut gravis aliquis et perplexus conscientiae casus experiri coget. Nec vero quispiam scripturae sanctae studiosus vereri debet, ne ex scholae studio sacrarum literarum studium retardetur (l. VIII, c. 2 [235 b]).

[2]) L. th. Proemium.

[3]) Canos Vorwürfe richten sich gegen quidam theologiae adscriptii (232 b), gegen nonnulli quasi ad discordiam nati (233 b), gegen multi etiam in Academiis, qui omnem fere theologiae disputationem sophisticis . . . rationibus transegerint (252 b).

[4]) l. VIII, c. 1 (232 b).

auch viele gegeben, die unter Vermeidung dieser Fehler eine ernste, bescheidene theologische Behandlungsweise gepflogen hätten[1]). So sehr man Entgleisungen verurteilen möge, es gehe nicht an, wegen der Fehler weniger allen die verdiente Krone zu entziehen[2]). Die neuere Forschung hat die Berechtigung dieses vorsichtigen Urteils selbst für die Spätscholastik mehr und mehr gezeigt[3]).

III. Die Aufgaben der spekulativen Theologie

Cano bietet nicht bloß negative Kritik, er hat auch kurz die Ziele der spekulativen Theologie gezeichnet. Er hat diese Gesichtspunkte nicht systematisch zusammengefaßt, wie für die positive Theologie — auch sein mit Recht bewundertes zwölftes Buch will nicht ausschließlich der spekulativen Theorie dienen, aber Cano gibt doch gelegentlich die Aufgaben der Spekulation in kurzen Zügen an. l. VIII, c. 2 weist er der scholastischen Theologie drei Aufgaben. 1. Sie hat den in den theologischen Prinzipien verborgen liegenden Wahrheitsgehalt vollständig aufzudecken; 2. sie hat die gegen die Glaubenswahrheiten erhobenen Vorwürfe zurückzuweisen; sie hat 3. den Offenbarungswahrheiten durch die Verwendung der natürlichen Kenntnisse neues Licht abzugewinnen. Nimmt man dazu die Ausführungen, die Cano über die quaestiones theologicae l. XII, c. 5 bringt, so ergeben sich etwa folgende Aufgaben der spekulativen Theologie.

Eine erste Sorge des Theologen muß sein, die theologischen Prinzipien in ihrem Sinn und ihrer Bedeutung und Tragweite genau festzustellen — das, was Cano das „explicare et exponere principia" nennt[4]). Nicht um den Beweis, sondern um die Erklärung der Prinzipien handelt es sich dabei, nicht um die erstmalige Sicherstellung eines noch angezweifelten Satzes, sondern um die bessere Auffas-

[1]) Fuere sine dubio in schola multi, qui his vitiis declinatis, rem Theologicam graviter sane ac modeste tractarunt (l. VIII, c. 1 [233 a]).

[2]) l. VIII, c. 1 (233 b).

[3]) Vgl. z. B. Grabmann, Der liber de divina sapientia des Jakob von Lilienstein O. Pr. (Beiträge zur Geschichte der Renaissance und Reformation, Josef Schlecht zum 60. Geburtstag), Freising 1917, 124—126.

[4]) Nec ob eas solum causas principiorum suorum theologi quaestionem faciunt, sed eo etiam magis, ut illa explicent et exponant (l. XII, c. 5 [258 b]).

sung einer schon angenommenen Wahrheit[1]). Für die Erfassung und Formulierung der Glaubenswahrheiten stehen dem Theologen nur analoge, aus der geschaffenen Welt geschöpfte Begriffe zur Verfügung. Diese Begriffe müssen für die Offenbarung oft stärker präzisiert und umgrenzt werden. Eine klare Begriffsbestimmung hält Cano deshalb mit Recht für die Theologie für unbedingt nötig, und wenn er sonst ein entschiedener Gegner von überflüssigen metaphysischen Fragen in der Theologie ist, so will er das nicht von solchen Fragen verstanden wissen, die zur Erklärung und Verdeutlichung übernatürlicher Wahrheiten dienen können[2]).

Aber die Theologie wird sich nicht mit der Erklärung und gläubigen Hinnahme der Glaubenswahrheiten begnügen, sie wird versuchen, wenigstens zum Teil ihr W i e und W a r u m zu erforschen. Spectat ad scholasticorum functionem Christi Ecclesiaeque doctrinam, quantum fieri potest, ex disciplinis humanis aut illustrare aut etiam confirmare (l. VIII, c. 3 [235 a]). Sollen die Offenbarungswahrheiten zum vollen geistigen Eigentum des Menschen werden, sollen sie als Lebenswerte wirksam und fruchtbar sein, dann müssen sie hineingestellt werden in das ganze geistige Leben und mit den sonstigen Denkinhalten in Beziehung treten. Der Theologe wird deshalb in der Schöpfung Beweise oder Analogien für die Glaubenswahrheiten aufsuchen und hiebei den Wahrheitsschatz der profanen Wissenschaften für seine Zwecke ausbeuten[3]).

Dabei ist ein wichtiger Unterschied unter den Glaubenssätzen zu machen. Die einen enthalten r e i n ü b e r n a t ü r l i c h e, keinem Menschengeist zugängliche Wahrheiten und sind deshalb von allen einfachhin zu glauben; andere unterrichten über Dinge, die auch n a t ü r l i c h e r k e n n b a r und nur per accidens von Gott geoffenbart sind, weil sie nicht von einem jeden oder nicht mit der nötigen Sicher-

[1]) Expositio ... fidem in auditore saepe invenit, argumentatio facit (ebd. 358 b).
[2]) Nemo est longus, qui materiae immoratur, si aliquid accersit atque attrahit, quod suo videlicet instituto congruens, consentiensque sit (l. XII, c. 5 [361 b]). Ebendort gibt er eine Reihe von Begriffen an, die für die Entwicklung der Lehre über Gott und die Seele einer genauen Untersuchung bedürfen.
[3]) l. VIII, c. 3.

heit erkannt werden können[1]). Nur für letztere Wahrheiten kann die Vernunft zwingende Beweise führen. Die rein übernatürlichen Wahrheiten dagegen sind keiner natürlichen Beweisführung zugänglich, ja es wäre verderblich, sie auf Vernunftbeweise stützen zu wollen; für sie können höchstens Wahrscheinlichkeitsbeweise und Zweckmäßigkeitsgründe vorgebracht werden oder durch Analogien aus der erschaffenen Welt ihr Verständnis erleichtert werden[2]). Aber auch diese Wahrscheinlichkeitsgründe dürfen von dem Theologen nicht verachtet werden. Bei den erhabenen Wahrheiten über Gott muß der Mensch für jede, auch die kleinste Erkenntnis dankbar sein[3]). Da die Philosophie also höchstens Wahrscheinlichkeitsbeweise, aber keine zwingenden Beweise für die Glaubensgeheimnisse führen kann, so besteht keine Gefahr, daß durch dieselben das Glaubensverdienst gemindert werde[4]). Wohl aber werden Vernunftgründe den Ungläubigen den Zutritt zum Glauben leichter machen, die Gläubigen im Glauben festigen und die Willigen anspornen[5]).

Die spekulative Theologie bleibt aber nicht bei den durch die Offenbarungswahrheiten unmittelbar vorgelegten Erkenntnissen stehen, sondern sie sucht aus ihnen auf dem Wege der Schlußfolgerung neue Wahrheiten abzuleiten. Das ist nach Cano die erste und wichtigste Aufgabe der Theologie, daß sie den in der Heiligen Schrift und den apostolischen Traditionen eingeschlossenen Wahrheitsschatz hebe und aus dem Dunkel gleichsam ans helle Tageslicht fördere[6]).

---

[1]) Quae fidei sunt, ea sunt in duplici differentia. Quaedam enim simpliciter et apud omnes fidei sunt, ut quae rationem superant naturalem. Alia fidei dicuntur esse non per se quidem, sed quasi per accidens divinitus revelata, propter eos, qui eorum demonstrationem et evidentiam non habent (l. XII, c. 5 [355 a]).

[2]) l. XII, c. 5 (355 b).

[3]) In quibusdam . . . preclare secum agi putat, si verisimile quod sit, invenerit (l. XII, c. 2 [345 a]).

[4]) l. XII, c. 5 (355 b).

[5]) His adductos exteros ad fidem, confirmatos fratres, invitatos dociles, repulsos repugnantes (l. IX, c. 6 [259 b]).

[6]) Colligit enim Theologus ex principiis fidei a Deo revelatis conclusiones suas, atque in principiis ipsis implicitas per argumentationem naturae consentaneam explicat (l. VIII, c. 2 [233 b]).

Die conclusio theologica ist nach Cano mit der questio theologica identisch, nur daß die erstere die Bezeichnung vom Ergebnis, die letztere die Bezeichnung vom Ausgangspunkt der theologischen Arbeit hat[1]).

Nach dem Inhalt unterscheidet man conclusiones cognitionis et actionis, je nachdem die behandelten Wahrheiten spekulativer oder praktischer Art sind, je nachdem sie die Förderung der Erkenntnis oder die richtige Gestaltung des sittlichen Lebens als unmittelbares Ziel haben. Dabei betont Cano mit dem hl. Thomas, daß die Theologie zunächst eine spekulative Wissenschaft sei[2]).

Methodisch wichtiger ist eine andere Einteilung in übernatürliche, gemischte und natürliche Fragen[3]). Eine übernatürliche Frage ist dann vorhanden, wenn theologische Prinzipien selbst in Frage gestellt werden oder wenn ein Problem aus zwei Offenbarungswahrheiten sich lösen läßt; ein natürliches Problem ist gegeben, wenn der Beweis mit bloß natürlichen Kenntnissen geführt werden kann, ein gemischtes Problem, wenn ein übernatürliches und ein natürliches Prinzip als Prämissen für den Syllogismus dienen. Da es nur die zwei Gruppen von theologischen Prinzipien gibt, übernatürliche und natürliche (propria und aliena), so sind weitere Möglichkeiten nicht vorhanden[4]).

Bei übernatürlichen Fragen wird sich die Tätigkeit der spekulativen Theologie fast nur auf die Erklärung und Entwicklung der Begriffe und auf Analogien und Vergleiche beschränken müssen. Bei den quaestiones naturales handelt es sich um die rationelle Begründung für theologische Wahrheiten; nur die quaestiones mixtae sind die eigentlichen theologischen Konklusionen.

Die Feststellung, ob es sich um eine übernatürliche oder eine natürliche oder eine gemischte Frage handelt, ist für den Theologen von doppeltem Wert. Einmal wird sich daraus die verschiedene theologische Wertung der theologischen

[1]) l. XII, c. 5 (357 b).
[2]) l. XII, c. 2.
[3]) l. XII, c. 5 (359).
[4]) Vgl. P. Raymond M. Martin, Principes de la théologie et lieux théologiques, Rev. thom. 1912, 499—507.

Sätze gewinnen lassen[1]), sodann wird die Unterscheidung bei dem Aufsuchen der zur Lösung nötigen Prinzipien Dienste tun, da für die verschiedenen Fragen verschiedene loci in Betracht kommen. Bei den übernatürlichen Fragen sind zunächst die loci proprii, bei den natürlichen Fragen zunächst die loci alieni in Betracht zu ziehen, bei den gemischten Fragen beide[2]). Doch macht Cano hiebei den gleichen Fehler, den wir schon einigemale festgestellt haben, daß er nämlich den theologischen Charakter einer Frage schon als gelöst voraussetzt, während er doch erst a posteriori erkannt werden kann. Erst wenn ich sehe, daß eine Frage mit übernatürlichen Prinzipien, bzw. mit natürlichen Prinzipien gelöst werden kann, kann ich feststellen, ob es sich um ein natürliches oder übernatürliches Problem handelt.

Den ganzen Wahrheitsgehalt, der in den geoffenbarten Wahrheiten enthalten ist, herauszuholen, das ist die Hauptaufgabe der Theologie. Man hat deshalb als den Gegenstand der Theologie die revelatio virtualis bezeichnet, während die revelatio formalis Gegenstand des Glaubens ist.

Es ist aber zu beachten, daß der Theologe auch solche Wahrheiten, die er auf Grund der loci direkt und positiv beweisen kann, auch indirekt aus anderen theologischen Prinzipien durch Schlußfolgerung wird festzustellen suchen. Die Scheidung zwischen theologischen Prinzipien und theologischen Konklusionen ist also nicht exklusiv, sondern ein und dieselbe Wahrheit kann als Prinzip unmittelbar aus den Glaubensquellen abgeleitet werden und so den Ausgangspunkt für weitere theologische Beweisführung bilden, sie kann aber auch als conclusio aus anderen, schon bekannten theologischen Prinzipien gefolgert werden. Das theologische Beweisverfahren kann vielfach nicht bloß synthetisch zu weiteren Erkenntnissen fortschreiten, sondern auch analytisch zu den begründenden Wahrheiten aufsteigen. Wie in anderen Disziplinen ist auch in der Theologie nicht bloß der Schluß von der Ursache auf die Wirkung möglich, sondern sehr oft auch der Schluß von der Wirkung auf die Ursache,

[1]) Vgl. oben Kapitel V. Cano geht leider auf die Frage nicht näher ein.
[2]) l. XII, c. 11 (397). Vgl. dazu unten S. 233 f.

da für uns oft das Spätere früher erkannt wird[1]). Die theologischen Prinzipien sind vielfach untereinander logisch verknüpft, so daß aus den einen auf die anderen geschlossen werden kann. Wenn deshalb ein Gegner gewisse Prinzipien zugibt, während er andere ablehnt, so können wir aus den zugestandenen die nicht zugestandenen Sätze erweisen, besonders wenn sie in innigem Zusammenhang stehen[2]). So haben die Theologen das Neue Testament aus dem Alten, das Alte aus dem Neuen zu erweisen versucht, die kirchliche Autorität durch die Schrift und die Schrift durch die kirchliche Autorität gestützt. Eine logisch organische Verbindung der Glaubenswahrheiten unter sich hat also apologetischen Wert. Sie dient aber auch selbständigen systematischen Zwecken, da sie die architektonische Gliederung des theologischen Lehrgebäudes ermöglicht. Dadurch, daß man die theologischen Wahrheiten gegenseitig in Beziehung bringt, ihre Zusammenhänge aufdeckt und sie hineinstellt in die weite Perspektive großer systematischer Zusammenschau, fällt auch auf die einzelnen Wahrheiten wieder viel Licht.

Die Prinzipien der einzelnen Disziplinen stehen nicht alle auf der gleichen Linie. Manche sind einfachhin die obersten, die alle übrigen kraft ihrer allgemeinen Geltung einschließen. Dazu gehören in der Metaphysik der Satz des Widerspruches, in der Theologie die zwei Wahrheiten: Deus est et est remunerator inquirentium se, in denen alle anderen Glaubenswahrheiten implicite enthalten sind[3]). Andere Prinzipien haben zwar auch noch unmittelbaren Charakter, sind aber doch schon von engerem Umfang als jene obersten, allgemeinsten Sätze. Dazu gehören die Glaubensartikel. Sie berichten uns entweder über die ewigen, unveränderlichen Wahrheiten des innergöttlichen Lebens,

[1]) Ita fiat perturbatus ac praeposterus rerum ordo, ut causae posteriores sint, prioraque effecta sumantur . . . quae licet natura posteriora sint, nobis, hoc est in nostra cognitione priora sunt tamen (l. XII, c. 5 [358 a]).

[2]) Quapropter si adversarius admittit principia quaedam, quamvis caetera neget, ex concessis poterimus non concessa colligere, praesertim si mutuo nexu conjuncta et copulata sunt (l. XII, c. 5 [358 b]). . . . ut si a quopiam fuerit negatum, qui alia forte principia concedet, parati simus ex his, quae dederit, hominem evincere et quasi arrepto mucrone confodere (ebd.).

[3]) l. XII, c. 3 (351 b).

oder über das zeitliche Wirken Gottes nach außen. Die ersteren Wahrheiten könnte man mit Aristoteles dignitates nennen, die anderen suppositiones[1]).

Außer diesen zwei Arten von Prinzipien gibt es nach Cano noch solche, die nicht so fast ihrer selbst willen als zur besseren Erklärung anderer Wahrheiten geoffenbart sind. Dazu gehört all das, was in den heiligen Schriften zur Erklärung des göttlichen Wesens und der göttlichen Macht oder zur Verdeutlichung seiner Liebe und Vorsehung aufgenommen ist. Das sind die principia secundaria, die zwar nach ihrer Gewißheit sich nicht von den Glaubensartikeln unterscheiden, aber nach ihrer inhaltlichen Wichtigkeit von untergeordneter Bedeutung sind[2]).

Aus dieser verschiedenen Einordnung der theologischen Prinzipien ergeben sich die großen Linien der theologischen Systematik. Gott ist das Subjekt der Theologie, die res theologiae subjecta oder, wie Cano noch deutlicher sagt, die ratio rei huic doctrinae subjecta, quia res est[3]). Alles auf Gott zu beziehen, alles unter dem Gesichtspunkt der Gottheit zu sehen, das ist das systematische Ziel der Theologie. In diesem einen Begriff flutet die ganze Fülle der übernatürlichen Wahrheitserkenntnis; die Glaubensartikel sind die einzelnen Strahlen dieses Lichtes, durch die uns die Fülle himmlischer Weisheit zugeleitet wird, da der Mensch sie nicht auf einmal erfassen kann. Des Theologen Streben muß sein, von den einzelnen Offenbarungswahrheiten bis zur letzten Quelle derselben zur Deitas aufzusteigen. Es wird freilich oft beim Versuch bleiben müssen, da dem Theologen ein restloses Erfassen der übernatürlichen Wahrheiten nicht möglich ist, was die Voraussetzung für die Aufstellung einer zwingenden Systematik wäre.

[1]) l. XII, c. 3 (351 b).
[2]) l. XII, c. 3 (351 b u. 352 a).
[3]) Martin macht auf den Unterschied zwischen Subjekt und Objekt einer Wissenschaft aufmerksam im Anschluß an Thomas und Capreolus. Objectum scientiae est proprie conclusio demonstrata, sed subjectum est illud, quod subjicitur in conclusionibus demonstratis. Da nun eine Wissenschaft ihren Gegenstand nie völlig erfaßt, so ist das Subjekt immer weiter als das Objekt. Dies gilt besonders von der Theologie, welche die ganze Realität des göttlichen Wesens nie auszuschöpfen vermag (P. Raymond M. Martin, L'objet intégral de la Théologie d'après Saint Thomas et les Scolastiques, Rev. thom. 1912, 12—21).

Hat Cano damit das oberste und leitende Prinzip der theologischen Systematik angegeben, so hat er gelegentlich auch die wichtigsten Linien derselben aufgezeigt. Die Theologie wird das göttliche Wesen nicht bloß in sich zu begreifen suchen, sondern auch in seiner Beziehung zu den Geschöpfen betrachten. Denn gerade in dem Wirken Gottes nach außen wird dem Menschengeist sein Wesen am leichtesten erfaßbar. So ergibt sich eine Zweiteilung der Theologie: una tractatio de Deo secundum se, altera de eodem quia rerum est principium et finis, eine Einteilung, die sich deutlich an die Systematik des heiligen Thomas hält, der nach Cano in seiner Summe den klarsten Aufbau der Theologie geboten hat. Dagegen ist Cano mit Petrus Lombardus und seiner Einteilung nicht zufrieden; wenn auch sein Werk für die damalige Zeit eine bedeutende Leistung war, so ist es doch mehr eine Häufung von Zeugnissen, als eine methodisch gegliederte Wissenschaft, indem außer den Überschriften der Distinktionen, in welche die einzelnen Bücher geteilt sind, nichts geschieden und planmäßig geordnet ist. Cano tadelt, daß der Lombarde zuerst über die Trinität handelt, also die relativen vor den absoluten Eigenschaften Gottes behandelt, daß er die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes erst im vierten Buch und nur vorübergehend streift, daß er über Tugenden und Laster getrennt im dritten bzw. im vierten Buche spricht und so noch vieles andere durcheinander anführt[1]). Ist dieses Urteil zu scharf[2]), so wird man Canos Lob für das systematische Genie des hl. Thomas nur unterstreichen können.

Als eine weitere Aufgabe fällt der spekulativen Theologie die Zurückweisung der gegnerischen Einwände zu. Gerade das macht ihren Nutzen aus, gerade das ist aber auch ein Grund für ihre starke Befeindung, weil sie den häretischen Ansichten bis in ihre letzten Gründe nachgeht, ihre Fehler aufzeigt und mit unerbittlicher Logik zurückweist[3]).

---

[1]) l. XII, c. 3 (347 a).
[2]) Vgl. M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode, II 366.
[3]) l. VIII, c. 2 (234).

Den Inhalt der theologischen Gegebenheiten allseitig zu beleuchten, soweit möglich rationell zu begründen, polemisch zu sichern, systematisch zu verarbeiten, das ist nach Cano die Aufgabe der spekulativen Theologie[1]).

Aus den bisherigen Ausführungen ergibt sich klar die Struktur des theologischen Beweisverfahrens nach Cano. Eine erste Funktion hat die theologischen Prinzipien oder Gegebenheiten aus den loci festzustellen und zu werten. Diese Aufgabe fällt für die ersten sieben loci der positiven Theologie, für die drei letzten den theologischen Hilfswissenschaften zu. Eine zweite Funktion verarbeitet das so gewonnene Material und diese Aufgabe fällt der spekulativen Theologie zu. Die Beachtung dieser klaren Gesichtspunkte würde viel Unklarheit über das Verhältnis der positiven und spekulativen Theologie verhindert haben[2]).

Nach Cano läßt sich das Verhältnis von positiver und spekulativer Theologie also zeichnen. Positive und spekulative Theologie unterscheiden sich nach ihrem Ausgangspunkt. Die positive geht von den wenigen fundamentaltheologischen Sätzen aus, welche die Beweiskraft und die Tragweite der einzelnen loci bezeichnen. Die oberste, beherrschende Idee ist die Offenbarung, das oberste Prinzip der Satz: Alles, was Gott geoffenbart hat, hat Glaubensgewißheit und ist glaubenspflichtig. Die spekulative Theologie hingegen geht von der Vielheit der geoffenbarten Wahrheiten aus. Die oberste beherrschende Idee ist Deus secundum Deitatem, das oberste Prinzip der Satz: Deus est et requirentibus se remunerator est. —

Positive und spekulative Theologie sind verschieden nach ihrem Ziel. Die erstere liefert und bezweckt nur for-

[1]) Diese verschiedenen Aufgaben der spekulativen Theologie faßt Cano also zusammen: Quoniam homo rationis est particeps, consequentia cernit, principia et causas rerum videt, earumque progressus et quasi antecessiones inquirit, similitudines comparat et rebus visibilibus adiungit atque annectit invisibiles (l. IX, c. 9 [263 a]).

[2]) Diese Gliederung ist an sich nicht der Theologie allein eigen, aber sie tritt bei ihr besonders hervor, weil ihre Prinzipien nicht evident sind und daher erst durch eigene Untersuchung gewonnen werden müssen. Duas esse cuiusque disciplinae partes exploratum est: unam, in qua principia ipsa tanquam fundamenta ponimus, statuimus, firmamus; alteram, in qua principiis positis, ad ea, quae sunt inde consequentia, proficiscimur (l. II, c. 4 [16 b]).

males Wissen um die Offenbarungswahrheiten, das Beweisziel ist immer die Offenbarungstatsächlichkeit, τὸ revelatum esse, bzw. die mehr oder minder enge Beziehung zur Offenbarung oder die verschiedenen Grade der theologischen Gewißheit. Die spekulative Theologie dagegen hat den Inhalt der Glaubenswahrheiten zum Ziel und sucht ihm bis in seine letzten Verzweigungen nachzugehen. Ihr Beweisziel ist so mannigfaltig wie der Inhalt der Offenbarungswahrheiten selbst.

Verschieden endlich ist auch das Beweisverfahren der positiven Theologie und spekulativen Theologie; erstere ist auf geschichtliche und exegetische Beweise angewiesen, letztere geht nach der streng logischen Methode der exakten Geisteswissenschaften vor.

So klar sich theoretisch zwischen positiver und spekulativer Theologie die Grenzlinien ziehen lassen, so schwer sind sie praktisch festzuhalten. Um feststellen zu können, was geoffenbart ist, muß der geoffenbarte Satz nicht bloß nach seinem Wortlaut, sondern auch nach seinem Sinn festgelegt werden. Das ist aber nicht möglich, ohne auf den Inhalt und die Tragweite einer Wahrheit einzugehen. Andererseits wird die spekulative Theologie bei ihrer Arbeit immer wieder auf die positive Untersuchung zurückgreifen und ihre Deduktionen immer wieder an den positiven Grundlagen orientieren müssen. Es wäre deshalb verfehlt, positive und spekulative Theologie voneinander zu trennen; beide gehen einander parallel, greifen ineinander über, durchdringen sich, ergänzen und fördern sich. Jede Funktion für sich allein und ausschließlich geübt wäre einseitig, beide zusammen bilden die Theologie[1]).

[1]) Canos Schüler Banez zeichnet im Sinne Canos den Unterschied von positiver und spekulativer Theologie also: Theologia dupliciter versatur circa ea, quae revelata sunt a Deo. Primo interpretando sacras literas ex antecedentibus et subsequentibus, ex traditionibus Ecclesiae, ex peritia linguarum et aliis similibus. Altero modo ex testimoniis scripturarum vel veritatibus fidei, colligendo conclusiones per bonam vel probabilem consequentiam ad aedificationem fidelium et fidei defensionem (Scholastica commentaria t. I, qu. 1, a. 1, 4. concl., Duaci 1614). Noch deutlicher Dom. a ss. Trinitate (Bibl. theol. t. V, l. IV, sect. IX, c. 2): In sacra . . . doctrina . . . debent duo primum distingui principiorum genera, unum veluti formale se tenens ex parte rationis formalis eius atque adeo secundum quod utitur divina revelatione ad inferendum syllogistice conclusionem Theolo-

Siebtes Kapitel

Die technische Durchführung und formelle Gestaltung des theologischen Beweises

Wir haben nach Cano den theologischen Beweis in seiner Struktur und seinen einzelnen Etappen kennen gelernt. Es bleiben nun noch einige praktische Anleitungen zu beachten, die Cano für die technische Durchführung und die formelle Gestaltung des dogmatischen Beweises gibt.

I. Der theologische Studiengang und die technische Behandlung eines theologischen Problems

Positive Begründung und spekulative Verarbeitung müssen sich zur theologischen Wissenschaft ergänzen. Die Erreichung dieses Zieles hat eine Menge von positiven Kenntnissen und eine gründliche philosophisch-dialektische Schulung zur Voraussetzung. Es wird im einzelnen Falle nicht leicht sein, das zur Lösung eines dogmatischen Problems nötige Material aufzufinden, und es wird viel spekulative Geisteskraft erfordern, um es allseitig und befriedigend lösen zu können. Die theologische Ausbildung muß so gestaltet werden, daß der Theologe diesen Anforderungen möglichst gerecht wird. Wie Cano sich den Aufbau des theologischen Studiums denkt, hat er l. XII, c. 11 dargelegt.

Er stellt drei Vorschriften auf, die eine leichte, rasche und sichere Beweisführung aus den loci ermöglichen sollen.

Als ein erstes Erfordernis für eine gedeihliche theologische Arbeit nennt er eine genaue formelle und inhaltliche Kenntnis der loci. Es genügt nicht, die loci auswendig zu kennen, sondern man muß sich über die Zahl, die Art,

---

gicam . . . Alterum veluti materiale sive in essendo continet ipsasmet fidei veritates aut mysteria divinitus in scripturis revelata, quatenus in actu exercito possunt esse media aliquarum demonstrationum Theologicarum. (Vgl. ebd. l. II, sect. III, c. 2.)

die Beweiskraft und die Eigentümlichkeiten der loci genau unterrichten und muß diese Kenntnis stets in Bereitschaft haben[1]). Cano verlangt damit nichts anderes als ein gründliches fundamental-theologisches Studium und eine genaue Kenntnis der Theorie des theologischen Beweises. Mit vollem Recht konnte er hiefür sein eigenes Werk empfehlen zum Studium. Es ist das erste und für lange Zeit das beste fundamental-theologische Werk geblieben.

Die fundamental-theologische Durchbildung genügt aber allein noch nicht, es muß eine gründliche Bearbeitung der loci selbst hinzutreten: proximum est locos ipsos lustrasse ac comprehendisse universos[2]). Zu der theoretischen Kenntnis der für die einzelnen loci maßgebenden Regeln und Grundsätze muß die praktische Durcharbeitung der loci, zur Beherrschung der formellen Gesichtspunkte muß die Kenntnis der inhaltlichen Fülle der einzelnen loci treten. Wer die heiligen Schriften nicht gelesen hat oder wer sie bei der Lesung nicht verstanden hat, wie soll der aus dem ersten locus argumentieren? Wer den von Christus und den Aposteln stammenden Traditionen nirgends nachgegangen ist, der kann aus dem zweiten locus keine Beweise führen. Wer sich nicht in den Lehren der Kirche, der Konzilien, der Päpste mit Ausdauer eingearbeitet hat, wie sollen dem daraus Beweise zur Verfügung stehen? Väterbeweise werden dem nicht gelingen, der ihre Schriften kaum angetastet hat. Die Theologen kann der nicht fruchtbringend verwerten, der sich nie mit ihnen beschäftigt hat. Die Verwendung von Physik, Astronomie, Geometrie setzt ihr genaues Studium voraus, und die Philosophen und Geschichtsschreiber kann mit Nutzen nur verwenden, wer ihr Studium eifrig betrieben hat[3]). Aber es genügt nicht eine oberflächliche Beschäftigung mit den loci, sondern man muß sie gründlich durchgearbeitet haben: . . . nec locos modo habere cognitos, sed ipsos etiam diligentissime coluisse (de-

[1]) l. XII, c. 11 (395 a).
[2]) Ebd. 395 b. Über die Abhängigkeit gerade dieser Stellen von R. Agricola vgl. oben Kap. 2, 68 Anm. 4.
[3]) l. XII, c. 11 (395 b).

bemus) (l. XII, c. 11 [395]). Damit fordert Cano eine genaue exegetische Behandlung der heiligen Schriften, ein eingehendes Studium der kirchlichen Traditionen und Lehrentscheidungen, eine gründliche Vertiefung in das Studium der Väter und Theologen. Ja er verlangt sogar naturwissenschaftliche Kenntnisse und Vertrautheit mit den philosophischen und historischen Disziplinen. Cano weiß sehr wohl, welch große Anforderungen er damit stellt; aber nur wer sie erfüllt, verdient den Namen eines vollendeten Theologen[1]). Vollkommen ist nur das theologische Beweisverfahren, das alle theologischen loci verwertet.

In energischer Weise, wie nie vor ihm jemand, hat Cano die positiv-theologischen Studien als Voraussetzung der dogmatischen Arbeit gefordert. Bei ihm liegen die Keime jener fruchtreichen positiven Arbeiten, wie sie die nachfolgende Zeit geleistet hat, die besonders in der Tätigkeit der Mauriner ihre herrliche Blüte erlebten. Cano ist deshalb mit Recht der Vater der positiven Theologie genannt worden[2]). Bei Cano liegen auch die Keime zur Differenzierung der theologischen Fächer. Je größer der Umfang der historisch-positiven Forschungen wurde, desto weniger war es möglich, das ganze Gebiet zu beherrschen; man war gezwungen, die Aufgaben zu spezialisieren und sich in die Arbeit zu teilen. Das führte zur Abtrennung der einzelnen theologischen Disziplinen, wie sie erst durch Gerbert von St. Blasien einen Abschluß fanden[3]).

Als zweite Vorschrift fordert Cano ein eingehendes Studium der vorhandenen theologischen Werke. Der Theologe soll die in ihnen enthaltenen Beweise nach den einzelnen loci ausscheiden, aus denen sie genommen sind. Auf diese Weise wird er sich einen großen Schatz von Beweisstellen aneignen und braucht dann nur die noch vor-

[1]) l. XII, c. 11 (395 b).

[2]) Dieses Wort darf aber nicht in dem Sinn verstanden werden, als ob man vorher positive Begründung nicht gekannt hätte. Es darf auch nicht in dem Sinn genommen werden, als ob Cano die spekulative Theologie gering schätzen würde. Über die Stellung der Scholastik zur positiven Theologie vgl. A. Gardeil, La documentation de Saint Thomas, Rev. thom. 1903, 197—215.

[3]) Vgl. Gg. Pfeilschifter, Fürstabt Martin Gerbert von St. Blasien. Köln 1912, 21 u. 22.

handenen Lücken auszufüllen. Durch solches Studium der Theologen wird man sich ein reiches theologisches Material sammeln, man wird die Beweise derselben kennen lernen und auch eine Gewandtheit und Fertigkeit sich erwerben für die Behandlung neuer ähnlicher Probleme[1]). Die älteren Theologen sind an inhaltlicher Fülle den jüngeren überlegen, besonders in der Kenntnis der Schrift und überhaupt in der Verwendung der eigentlich theologischen Beweisquellen. Ihre Nachahmung und ihr Beispiel wird nützlicher sein als jede theoretische Anweisung. Es sind zwar auch die jüngeren Theologen nicht zu verachten, doch findet sich bei den älteren mehr von solider theologischer Beweiskraft[2]). Wenn Cano durch die erste Vorschrift das eigene Studium empfiehlt und die Vertrautheit mit den theologischen Quellen fordert, so verlangt die zweite Vorschrift die Ausnützung aller bereits gemachten theologischen Errungenschaften. Der Theologe darf und soll übernehmen, was Fleiß und Geist anderer in seiner Disziplin schon geschaffen hat. Er soll ihre Resultate sich zu eigen machen und auf ihnen weiterbauen, er soll an ihrer Methode sich bilden und sich so ein reiches und ein sicheres Wissen verschaffen. Gründliche systematische Durchbildung allein befähigt den Theologen zu seiner schwierigen Aufgabe. Mit gründlicher Kenntnis sowohl der theologischen Quellen wie der theologischen Literatur ausgerüstet, kann der Theologe an seine eigentliche Tätigkeit herantreten und zur selbständigen Lösung von theologischen Fragen schreiten.

Hat der Theologe ein bestimmtes dogmatisches Problem zu lösen — das ist Canos dritte Vorschrift, die eine technische Anleitung zur Behandlung theologischer Probleme liefert —, so muß er darnach streben, alle Beweisquellen zur Lösung seiner Fragen heranzuziehen. Das wird zwar nicht immer gelingen. Man darf aber nicht gleich den Versuch aufgeben. Viele Argumente liegen verborgen und müssen erst durch sorgfältiges Forschen gehoben werden. Sicher ist, daß sich alle eigentlichen Glaubenswahrheiten aus den theolo-

[1]) l. XII, c. 11 (396 a).
[2]) Ebd. 396 b.

gischen loci ableiten und deshalb auch aus ihnen sich beweisen lassen. Es ist also nicht zu fürchten, daß für sie einmal die Beweise fehlen. Aber auch für solche Fragen, die nur auf Wahrscheinlichkeit beruhen, werden Anhaltspunkte zu finden sein, und zwar um so mehr, je größer das Wissen, je schärfer der Blick und je größer die Sorgfalt des einzelnen ist[1]).

Wie können nun diese Argumente aufgefunden werden? Einmal werden sich dem gebildeten und gewandten Theologen meist spontan eine Reihe von Beweisen darbieten. Dieser Weg ist zwar der schnellste, aber auch der am wenigsten gesicherte. Diesem kursorischen Verfahren ist deshalb das gründliche, wohlüberlegte methodische Verfahren vorzuziehen.

Wird dem Theologen ein Problem zur Behandlung vorgelegt, so hat er es genau zu prüfen und zunächst festzustellen, welcher Art von theologischen Problemen dasselbe zuzuteilen ist, nämlich ob ein theologisches Prinzip oder eine theologische Folgerung zur Behandlung steht, in letzterem Falle, ob es sich um eine übernatürliche oder eine gemischte oder eine natürliche Frage handelt. Steht ein Prinzip oder ein übernatürliches Problem zur Behandlung, so wird die Begründung desselben aus den eigentlichen theologischen loci sich ergeben. Für ein gemischtes Problem werden die Prämissen für seine Lösung zum Teil aus den eigentlich theologischen loci, zum Teil aus den loci alieni zu gewinnen sein. Für eine natürliche Frage kommen zunächst die Beweise aus den loci alieni in Betracht[2]). Doch wird der Theologe bei all diesen verschiedenen Problemen mit Nutzen sämtliche loci zu Rate ziehen; er wird auch für übernatürliche Probleme eine philosophische Begründung oder wenigstens Erklärung versuchen und natürliche Probleme durch theologische Argumente aus den Offenbarungswahrheiten zu stützen suchen. Denn die Schrift bringt oft auch Aufschluß über natürliche Dinge, und die Vernunft stützt oder erklärt oft auch über-

[1]) l. XII, c. 11 (396 b u. 397 a).
[2]) Ebd. 397 b.

natürliche Wahrheiten. Positive und spekulative Theologie haben also sich gegenseitig zu stützen.

Leider hat Cano es unterlassen, anzugeben, wie der Theologe die Art des Problems bestimmen soll. Denn eine endgültige Entscheidung hierüber kann erst nach Auffinden sämtlicher theologischer Argumente erfolgen; sie also schon für das Auffinden der Argumente maßgebend zu machen, würde eine offenbare petitio principii bedeuten[1]). Es kann sich also nur um eine vorläufige Einordnung der einzelnen Fragen handeln, oder sie kann nur dort statthaben, wo autoritativ — durch eine kirchliche Erklärung oder die allgemeine Ansicht der Theologen, also schon durch ein aus einem locus theologicus entnommenes positives Argument — die Art des Problems feststeht. Dann kann diese Feststellung für die Auffindung der weiteren Beweise richtunggebend und leitend sein. In der Tat hat Cano bei seinen drei Beispielen (l. XII, c. 12, 13 und 14) auf diese Weise die Art des theologischen Problems bestimmt. Das erste Beispiel ist ihm eine questio principii, weil es sich um eine res plane in ecclesia definita[2]) handelt. Daß im zweiten Falle eine conclusio vorliegt, entnimmt er der übereinstimmenden Autorität der Theologen[3]). Das dritte Problem kann als natürliches Problem erkannt werden aus der Natur der Sache heraus[4]).

Auf diese Weise wäre Canos Anweisung zu rechtfertigen. Aber auch wenn man sich mit einer vorläufigen, hypothetischen Einordnung der theologischen Probleme zufrieden geben müßte, so hätte auch diese wenigstens methodischen Wert, um der Untersuchung eine erste bestimmte Richtung zu geben und ein uferloses, planloses Suchen zu vermeiden. Der Fortgang der Untersuchung wird dann die weitere Richtung des Verfahrens bestimmen und die erste Annahme bestätigen oder korrigieren.

---

[1]) Es ist dies ein Bedenken, das schon mehrfach in ähnlichem Sinne geltend gemacht werden mußte. Vgl. oben S. 151 u. 157.
[2]) l. XII, c. 12 (400 a).
[3]) l. XII, c. 13 (436 b).
[4]) l. XII, c. 14 (448 a).

Nach der Sammlung sämtlicher Argumente aus den loci ist vor allem eine doppelte Entscheidung zu treffen, zunächst was der Glaube über das Problem festlegt und welche Beweise dafür zu erbringen sind, sodann was aus der Vernunft sich darüber beweisen läßt[1]). Mit anderen Worten: Das Material der inventio muß geordnet werden, um zunächst das judicium — die theologische Wertung — zu vollziehen und dann die spekulative Begründung zu ermöglichen. Die positive Begründung hat vorherzugehen. Cano rechnet sich als Verdienst an, den Autoritätsbeweisen die erste Stelle zugewiesen zu haben. Diese Anordnung ist die Regel und trifft dort zu, wo der theologische Beweis für Gläubige berechnet ist. Apologetische Rücksichten können es aber nahelegen, die naturgemäße Reihenfolge zu ändern und zuerst die ratio zu Wort kommen zu lassen. So hat Augustin in seinem Kampf gegen die Manichäer und Thomas in seiner summa contra gentiles der Denkart der Heiden sich angeglichen und der philosophischen Begründung den ersten Platz eingeräumt[2]).

Die Anordnung der theologischen Autoritätsbeweise soll ihrer verschiedenen Beweiskraft entsprechen, nämlich zuerst der Schriftbeweis, dann der Traditionsbeweis, dann der Beweis aus dem kirchlichen Lehramt usw. angeführt werden.

Die Streitfrage, ob der Schriftbeweis oder die kirchlichen Entscheidungen den ersten Platz verdienen, will Cano nur kurz streifen[3]). Beide sind nach ihm Zeugnisse des Heiligen Geistes und beide deshalb für die theologische Sicherung einer Glaubenswahrheit gleich beweiskräftig. Im einzelnen Fall richtet man sich zweckmäßig nach der Geistesverfassung und Absicht dessen, mit dem man disputiert. Manche legen nämlich dem Schriftbeweis, manche dem kirchlichen Lehramt eine höhere Beweiskraft bei. Man hat sich also nach den Umständen zu richten. Cano hat dabei nicht verkannt, daß die kirchliche Vorlage die zunächst gegebene

[1]) l. XII, c. 11 (397 b).
[2]) Ebd. 398 a.
[3]) Ebd.

Glaubensquelle für jeden theologischen Beweis bildet[1]), aber er hat auch keinen Zweifel gelassen, daß die Kirche den Glaubenswahrheiten nicht erst ihre Beweiskraft gibt, sondern nur das Vorhandensein derselben unfehlbar garantiert.

Das sind die praktischen Weisungen, die Cano für die Durchführung eines dogmatischen Beweisverfahrens gibt. Aber er weiß sehr wohl, daß alle theoretischen Anweisungen, daß die beste methodische Einführung nutzlos ist, wenn sie nicht durch die Übung fruchtbar gemacht wird. Nicht das theoretische Wissen, sondern das praktische Können bildet die Hauptsache. Dieses wird aber, wie überall, so auch in der Theologie nur durch Übung erlangt. Eines der besten Hilfsmittel hiebei ist für Cano die scholastische Lehr- oder Disputationsmethode.

II. Canos Stellung zur scholastischen Lehr- und Disputationsmethode

Cano kennt die Anfeindung und die vielfachen Vorwürfe, welche die scholastische Lehrmethode gefunden hat. Er gesteht auch die Ausartungen zu, die sich dabei vielfach eingeschlichen haben[2]). Aber wie immer weiß er auch hiebei die Sache selbst von ihrem Mißbrauch zu scheiden. Prinzipiell verteidigt er die Berechtigung und den Nutzen der scholastischen Lehrweise[3]).

Einmal sieht er darin ein ausgezeichnetes Mittel, die Wahrheit in voller Schärfe und Klarheit herauszuschälen und allseitig zu erhärten. Es ist eine psychologische Erfahrung, so bemerkt er im Anschluß an Augustin, daß die Wahrheit durch die Gegenüberstellung des Irrtums eine viel lichtvollere und allseitigere Beleuchtung erhält[4]). Der Widerspruch erst vermag den trägen Menschengeist aufzurütteln

---

[1]) Quia vero ecclesia prior et antiquior est, dubitari non potest, ipsius auctoritatem quodammodo esse majorem: nam quod sit et notior et crebrior exploratum est (l. XII, c. 11 [398 b]). Vgl. über dieses Problem A. Gardeil, Idée d'une méthode regressive, Rev. thom. 1903, 5—19.

[2]) l. VIII, c. 1 (233 a).

[3]) Auch L. Vives hat in seinem Werke De disputatione liber unus (op. III) die psychologische Berechtigung und die didaktische Brauchbarkeit der Disputationsmethode aufgezeigt.

[4]) l. XII, c. 11 (398 b).

und zum restlosen Aufsuchen der Wahrheit anzuspornen[1]). Erst wenn alle bestehenden Schwierigkeiten gelöst sind, vermag der Geist in ruhiger Gewißheit eine Wahrheit zu erfassen[2]). Deswegen ist es nur natürlich, vor Erhärtung der eigenen Ansicht die gegenteiligen Meinungen zurückzuweisen[3]).

Aus diesem Grunde kommt der scholastischen Lehrweise ein besonderer Nutzen im Kampfe gegen die Häresie zur Vermeidung und zur Abwehr der Irrtümer zu. Durch die strenge Disziplinierung des Verfahrens ist die Gefahr der Abirrung bedeutend gemindert[4]), da jeder willkürlichen und übereilten Behandlung, wie sie den Häretikern beliebt, Schranken gezogen sind: quos errores non pungunt, pungit disciplina (l. VIII, c. 2 [234 b]). Das ist auch der tiefste Grund der Feindschaft der Gegner gegen dieses Verfahren, weil es alle Irrtümer bis in die letzten Schlupfwinkel aufsucht: Hinc illae lachrymae (ebd.).

Cano kann sich deshalb nicht mit jenen einverstanden erklären, die aus apologetischen Rücksichten die scholastische Methode mit einer freieren, eleganteren, mehr oratorischen Behandlungsweise vertauscht sehen möchten, um dadurch die Häretiker zu gewinnen. Ein solches Entgegenkommen in der Form würde nichts nützen. Wer die scharfsinnigen Beweise und Gründe der Theologen zurückweist, würde sich auch durch die Form nicht bestechen lassen. Gerade der Haß der Protestanten gegen die strenge scholastische Form bietet einen deutlichen Beweis für ihre Brauchbarkeit[5]).

Endlich dient die scholastische Methode der leichteren Auffassung und gedächtnismäßigen Einprägung. Während man von der Rede, die nach Art der

---

[1]) Quomodo ferri ac silicis concussione ignis, sic hominum doctissimorum conflictu et disputatione veritas elicitur (l. IX, c. 5 [258 a].

[2]) Nec potest fides ulla de re fieri, nisi prius adversariorum persuasiones evellantur (l. XII, c. 11 [398 b u. 399 a]).

[3]) Maxime naturale est, ut antequam probemus nostra, amoliamur adversa et opiniones contrarias refutemus (ebd. 399 a).

[4]) Nempe non licet apud nos susque deque omnia ferri, sed scholae norma decretoque universos . . . certis oportet limitibus ac praescriptis lineis contineri (l. VIII, c. 2 [234 b]).

[5]) l. XII, c. 11 (299 b).

Rhetoren wie ein Sturzbach dahineilt, auch wenn sie noch so inhaltsreich wäre, beinahe nichts festhalten kann, läßt sie sich, in den methodischen Rahmen der Schule eingespannt, leichter auffassen und dem Gedächtnis einprägen[1]).

Die zum Teil eingerissenen Mißstände können dagegen nicht angeführt werden. Wenn die Disputationsmethode teilweise in Streitsucht ausgeartet ist, so trägt daran nicht die Sache selbst die Schuld, sondern die sittlichen Mängel einiger streitsüchtiger Theologen[2]). Die Disputationen können auch mit Mäßigung und ernster Wahrheitsliebe geführt werden[3]). Gegen den Vorwurf, daß die scholastische Methode eine gewisse peinliche und kleinliche Weitschweifigkeit im Gefolge habe, gibt Cano zu bedenken, daß eine detaillierte Einzelbehandlung der verschiedenen Fragen nicht anders möglich ist, daß außerdem die Klarheit sehr oft nicht mit Kürze sich vereinigen lasse, besonders dort nicht, wo es sich um ganz schwierige Probleme handle, endlich, daß das scholastische Verfahren den noch unerfahrenen Anfängern sich anpassen müsse[4]). Die peinliche Genauigkeit ist nicht anxia superstitio, sondern religio[5]).

Als Muster für die scholastische Methode stellt Cano den hl. Thomas hin, besonders seine quaestiones disputatae. Nur mit der gleichförmigen Zerpflückung der quaestiones in die vielen Artikel bei Thomas scheint Cano nicht einverstanden zu sein[6]).

Die Art und Weise, wie Cano die scholastische Methode handhabt, ist denn auch von der des hl. Thomas bedeutend verschieden. Die Entwicklung war in diesem Punkte vorwärtsgeschritten[7]). Die solutio, die etwa mit Thomas und

[1]) Cum ad scholae normam certa via et ratione premitur (oratio), contineri amplectique facilius potest (l. XII, c. 11 [399 b]).

[2]) istiusmodi malorum existimo in moribus esse culpam, non in schola (l. VIII, c. 1 [233 a]).

[3]) Ebd.

[4]) l. VIII, c. 2 (234 b). Vgl. dazu summa theologica des hl. Thomas, prologus.

[5]) l. VIII, c. 2 (234 b).

[6]) In multos articulos, fateor, concidit omnia et articulo fere cuique praescripsit, velut lege quadam, argumentationum numerum (l. XII, c. 11 [399 a]).

[7]) Zur Geschichte der scholastischen Lehrmethode vgl. Jos. Ant. Endres, Über den Ursprung und die Entwicklung der scholastischen Lehrmethode, Phil.

Bonaventura zu den vorher die erste Rolle spielenden pro et contra als wichtigster Teil hinzugetreten war, war seit dem vierzehnten Jahrhundert immer stärker ausgebaut worden. Die Lösung wurde meist durch genaue Begriffsbestimmung vorbereitet und dann in mehreren — meist drei oder vier — conclusiones gegeben[1]). Bei Cano ist diese Entwicklung noch weiter gediehen. Cano bringt meist zu Beginn eines Buches einleitende Bemerkungen über die Notwendigkeit oder Wichtigkeit des zur Behandlung stehenden Problems und über die Gliederung des Buches. Sodann folgen die Einwände, zusammengefaßt für die im Buch gebrachten Sätze. Zur Lösung des Problems bringt er, wo es nötig scheint, erst ein Kapitel mit genauer Bestimmung der Begriffe, dann folgen die Beweise und die daraus sich ergebenden Folgerungen, meist zusammengefaßt in mehreren propositiones oder conclusiones. Dabei werden bei wichtigen Punkten vielfach sogleich die entgegenstehenden Schwierigkeiten vorgebracht und gelöst. Den Schluß bildet dann die Zurückweisung der anfangs aufgestellten Schwierigkeiten. Es ist also im wesentlichen das dreigliedrige Schema der scholastischen Methode festgehalten, nur wird es freier gehandhabt; die Gliederung wird nicht bei jeder einzelnen Frage angewandt, sondern ist nach größeren Gesichtspunkten zusammengefaßt.

III. Die sprachliche Form des theologischen Beweises

In einem Punkt glaubt Cano den Anregungen der Humanisten entgegenkommen zu müssen, nämlich bezüglich der sprachlichen Form[2]). Ihre Klagen über das entstellte Latein mancher Theologen und ihren nachlässigen Stil waren viel-

---

Jahrbuch 1889, 52—59; M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode, II 219—221. Für die Spätscholastik bringt interessante Beiträge Fr. Pelster, Wilhelm von Vorillon, ein Skotist des 15. Jahrhunderts, Franziskanische Studien, 8. Jahrg. 1921, 1. Heft, 60—66. Die Geschichte der Disputationen verfolgt Ferd. Eichler, Die Autorschaft der akademischen Disputationen (Sammlung für bibliothekwissenschaftliche Arbeiten, herausgegeben von K. Diatzko, 11. Heft), Leipzig 1898, 1—40.

[1]) Nach Pelster, l. c. 61.

[2]) Vgl. die ähnlichen Ausführungen des Dom. Soto, De natura et gratia, praefatio.

fach nur zu berechtigt[1]). Deshalb waren auch viele Theologen für die sprachliche Reform der Theologie tätig[2]). Besonders viele spanische Theologen traten mit Entschiedenheit für eine stilistische Erneuerung und Verbesserung der theologischen Studien ein, aber mit Mäßigung und Zurückhaltung. Es sollte die barbarische Ausdrucksweise vermieden und der Eleganz der Sprache soweit Rechnung getragen werden, als sich mit einer präzisen, klaren Darstellung vereinbaren ließ[3]).

Cano steht genau auf diesem Standpunkt. Sein Programm in dieser Richtung entwickelt er besonders im Proemium zum zweiten Buch. Die Theologie soll präzise Klarheit mit elegantem Stil vereinigen. Das zu verwirklichen ist freilich schwer und noch wenigen gelungen. Es bleibt aber doch das erstrebenswerte Ideal. Leerer Wortschwall ohne gedanklichen Inhalt mißfällt; aber auch ein erhabener Inhalt kann nicht fesseln, wenn der Stil trocken und leblos bleibt[4]).

Cano will, wie er oft betont, eines schöneren, gewählteren Stiles sich bedienen, als man bisher gewohnt war[5]), aber so, daß die Klarheit nicht auf Kosten der Sprache leidet; eine unberedte Wissenschaft ist mehr wert als eine phrasenreiche Flachheit[6]). Auch darf es nie so weit kommen, daß der Theologe mit der Grammatik in der Hand seine Werke studieren muß und so zur Schwierigkeit des Inhalts die Unverständlichkeit des Ausdruckes hinzutritt[7]). Die Schwierigkeit des Gegenstandes wird es oft unmöglich machen, die Eleganz des Stiles zu wahren[8]). Bei schwer zu erklärenden Pro-

[1]) Vgl. die Äußerungen von N. Paulus über die Sprache eines Petrus Sylvius und Bernhard von Luxemburg (Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther, Freiburg 1902, 67 u. 110).

[2]) Vgl. oben S. 40 f. Für Näheres sei verwiesen auf Ch. Goerung, La Théologie d'après Erasme et Luther, Paris 1913, 27—52.

[3]) So z. B. C. Casalius, De Quadripertita iustitia, Venetiis 1563, Epistola nuncupatoria.

[4]) l. II, proemium: Flumen nobis inanium verborum displicet, quibus sententia deest; nec sententiarum sublimitate capimur, si orationis est siccitas.

[5]) l. XII, c. 1 (340 a). Ähnlich l. V, c. 5 (363 a); l. II, proem.

[6]) l. XII, c. 11 (400 a).

[7]) l. II, proem. (3 u. 4).

[8]) Ebd. 3. Vgl. auch l. VI, c. 4 (191 a). Explicabuntur . . . haec fortasse jejunius; his enim ubertas orationis adhiberi vix potest.

blemen ist jeder durchsichtige Stil ein hervorragender und guter Stil[1]).

Das Streben nach klassischem Latein darf jedenfalls nie dazu führen, die scholastischen Fachausdrücke aufzugeben und zu ersetzen. Cano will an den gebräuchlichen Schulausdrücken unbedingt festgehalten wissen[2]) und er fürchtet dabei nicht die Zensur der Grammatiker[3]). Trotzdem kann er es selten unterlassen, bei Anführung eines scholastischen Fachausdruckes die „latiniores oder latinissimi" um Entschuldigung zu bitten oder seine Ausdrucksweise zu begründen[4]).

Nach Cano gilt es also, zwei Extreme zu vermeiden. Man darf nicht mit den latinissimi die Ausdrücke der Schule verwerfen; man würde sich mit Recht den Tadel der Schule zuziehen. Man darf aber auch nicht in die „agrestis negligentia" gewisser Theologen verfallen, sondern muß den goldenen Mittelweg einschlagen, den Cano in einer sermonis munditia non odiosa, nec exquisita nimis sieht (l. IX, c. 7 [249 a u. b]).

---

[1]) l. VI, c. 4 (191 a). Vgl. zu Canos Ausführungen die Aufsätze von T. Richard, Etude critique sur le but de la scolastique, Rev. thom. 1904, 167—186, 416—436, 464—582.

[2]) l. V, c. 5 (163 a); l. XI, c. 8 (279 b); l. IX, c. 7 (249 a); l. XII, c. 7 (371 b).

[3]) l. IX, c. 7 (249 a).

[4]) Man muß M. Jacquin Recht geben, wenn er hiezu bemerkt: Un peu plus de simplicité serait mieux (Melch. Cano et la Théologie moderne, Rev. d. Sc. phil. et théol. 1920, 127).

Schluß

Canos loci theologici bedeuten eine klargezeichnete Theorie des theologischen Beweises. Die in der Offenbarung sich kundgebende göttliche Autorität bildet das tragende Fundament des ganzen theologischen Baues. Der Glaube allein kann auf diesem unerschütterlichen Felsengrund festen Anker fassen; er allein schafft die notwendige Voraussetzung für die Errichtung des theologischen Gebäudes. Der Theologe hat die einzelnen Bausteine, die Glaubenswahrheiten und theologischen Gegebenheiten zu sammeln und auf ihre Haltbarkeit zu prüfen nach den fundamentaltheologischen Grundsätzen, wie sie aus der Natur der einzelnen loci sich ergeben. Sodann hat er sie zusammenzufügen und zusammenzufassen, um die Schönheit der einzelnen Glieder sowohl wie die großen harmonischen Linien des ganzen Baues hervortreten zu lassen.

Die großen Linien der Methode Canos sind nicht neu, sondern sind dieselben, wie sie immer die Theologie befolgt hat. Aber Cano bringt sie in zeitgemäßer Anpassung an die Bedürfnisse und Forderungen einer neuen Zeit, in bewußter Reflexion, eingehender Begründung und systematischer Zusammenstellung.

Die Methode Canos ist konservativ und fortschrittlich zugleich, beides im besten Sinne des Wortes. Sie ruht auf den Schultern der guten alten Tradition und weist zu neuen Aufgaben die Wege. Cano hat nicht niedergerissen und umgestürzt, er hat tiefer, breiter und höher gebaut.

Canos Methode ist konservativ, und zwar sind es thomistische Gedanken, die sie übernimmt und weiterführt, und thomistischer Geist, der sie durchweht. Der Aufschwung der spanischen Scholastik ist der erste und beste Beweis für das große Gesetz, das sich seither mit seltener Regelmäßigkeit bestätigt hat, daß der Anschluß an den englischen Lehrer zur Höhe führt.

Canos Methode ist fortschrittlich. Sein Werk ist die geniale Programmschrift für die neuere Theologie. Zu einer Zeit, wo eine allgemeine Erregung die Geister erfaßt hatte, wo ein überkritischer und skeptischer Geist auch an den Toren der Theologie pochte, wo die gewaltigen Wogen neuer Irrlehren und die ersten Stürme eines liberalen Zeitgeistes an den Grundpfeilern der Theologie zu rütteln suchten, hat er die Theologie zur allseitigen Begründung und bewußten Sicherstellung ihrer Prinzipien geführt. Er gibt den großen Auftakt zu den exakt positiv-theologischen Arbeiten des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts.

Es ist kein Wunder, daß man Canos loci mit Freude aufgenommen hat und daß seine methodischen Anregungen von nun an zum Gemeingut der Theologie gehörten. Cano ist der Vater der theologischen Methodologie geworden. Der Weg, den die Vergangenheit unbewußt gewandelt war, wird nunmehr eingehend untersucht und begründet. Unter den theologischen Einleitungsfragen bildet seit Cano die Behandlung der loci theologici den wichtigsten Teil.

Dominikus Banez und Gregor von Valentia haben in ihren Kommentaren zur Summe des hl. Thomas bei der qu. I, a. 8 über die loci gehandelt. Einen kurzen, aber fast wortgetreuen Auszug aus Canos Werk bedeutet das fünfte Buch in der Introductio in S. Theologiam (Venetiis 1589) des Ludw. Carbonia[1]). Noch enger hat sich Seraph. Ractius in seinen De locis theologicis praelectiones, Perusiae 1603, an Cano angelehnt. Stapleton[2]), Dom. Gravina[3]) und Duplessis d'Argentrée[4]) haben die Behandlung der loci apologetisch ausgebaut. Corb. Luydl hat in seinen Institutiones theol. moralis, Campidonae 1771, Canos methodische Anleitungen speziell auf die Moral übertragen. Viele andere, z. B. Fr.

[1]) Eigene Einführungen in die Theologie tauchen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts auch andere auf, z. B. Vinc. Montaginesius, Tractatus de principiis praenoscendis s. theologiae, Barcimone 1570, u. Jo. Bapt. Arrighi, De elementis s. theologiae, Florentiae 1569.

[2]) T. Stapleton. Principiorum fidei doctrinalium relectio scholastica et compendiaria, Antwerpiae 1596.

[3]) Dom. Gravina, Catholicae Praescriptiones, Neapoli 1619.

[4]) C. Duplessis d'Argentrée, Elementa Theologica, Parisiis 1702.

Kranz, Jos. Krapf, Rup. Gutrath, Franz Conforti, Vikt. Zambaldi, Ludw. Gotti, Alex. Mazzinelli, Petr. Annatus, Jos. Gauthier, Berth. Crassous, Chr. Claess, Ben. Sattler usw., haben nach Canos Vorbild die Quellen und Prinzipien der Theologie in eigenen Werken, bzw. unter den theologischen Einleitungsfragen behandelt[1]). In letzter Zeit haben besonders Berthier, Stentrup, Groot und Muncunill über die loci theologici gearbeitet[2]).

Canos Werk ist auch für die heutige Theologie noch nützlich und maßgebend. Die heutige Dogmatik wird sich die Ergebnisse der exegetischen und historischen Studien zunutze machen müssen, aber die dogmatische Beurteilung derselben wird noch immer nach den klassischen Regeln von Canos loci theologici sich vollziehen müssen.

Es sind in letzter Zeit Klagen aufgetaucht über einen zu starken Historizismus, der sich in der Theologie breitgemacht habe, und es macht sich eine gewisse Ermüdung gegenüber rein positiv-theologischen Studien bemerkbar[3]). Die Entwicklung der historischen Studien in der Theologie nimmt gewiß von Cano ihren Ausgang, aber Cano darf nicht für die einseitige historische Einstellung verantwortlich gemacht werden. Er gerade ist es, der vom Theologen fordert, daß er die historischen und exegetischen Ergebnisse dogmatisch beurteilt und spekulativ verarbeitet. Er wollte die Summe des hl. Thomas nicht verdrängen, sondern er wollte zu ihr führen. Einer einseitigen Spekulation gegenüber, wie sie von der Spätscholastik gepflegt wurde, mußte Cano mit Nachdruck die positive Begründung betonen. Einem einseitigen Historizismus gegenüber würde er ebenso

[1]) Vgl. Hurter, Nomenclatur III u. IV.

[2]) Joach. Berthier (Tractatus de locis theologicis, Turin 1888) stellt die methodischen Gesichtspunkte besonders gut heraus. J. v. Groot (Summa apologetica [3], Regensburg 1906) bringt die loci in apologetischer Einstellung. Stentrup, De locis theologicis, Oeniponte 1898; J. Muncunill, De locis theologicis, Barcinone 1916.

[3]) Über die Aufgaben der modernen Theologie vgl.: Chr. Pesch, Die Aufgaben der katholischen Dogmatik im 20. Jahrhundert, Zeitschr. f. kath. Theol. 1901, 269—285; K. Adam, Glauben und Glaubenswissenschaft im Katholizismus [2], Rottenburg 1923; Pohle, Aufgaben und Ziele der Dogmatik (Ehrengabe der Wissenschaft), Freiburg 1920; K. Ziesché, Über katholische Theologie, Paderborn 1919.

nachdrücklich die dogmatische und spekulative Verarbeitung betont haben. Auf positiver Grundlage soll der Theologe die Wahrheits-, Lebens- und Gemütswerte der dogmatischen Wahrheiten aufzeigen und ihrer Schönheit froh werden. Die positive Gründlichkeit eines Melchior Cano und die spekulative Genialität eines hl. Thomas müssen sich ergänzen, beide zusammen bilden das Ideal der katholischen Theologie.

Verzeichnis der wiederholt angeführten Schriften

Agricola, Rudolf, De inventione dialectica, Coloniae 1548.
— De formando studio, Paris 1534.
Albertini, Q., L'Oeuvre de Francisco de Vitoria et la doctrine canonique du Droit de la Guerre, Paris 1903.
Althaus, P., Die Prinzipien der deutschen reformierten Dogmatik im Zeitalter der Aristotelischen Scholastik, Leipzig 1914.
Antonin von Florenz, Summa theologica, Veronae 1740.
Antonius, Nik., Bibliotheca Hispana nova, Matriti 1783—1788.
Astrain, Ant., Historia de la Compañía de Jesús en la assistencia de Espana, I u. II, Madrid 1902—1905.
Bacon, Fr. Roger, opus maius, éd. H. Bridges, Oxford 1897.
— opera quaedam hactenus inedita, éd. J. S. Brewer (Rerum Britanicarum medii aevi scriptores 15), London 1859.
— Metaphysica Rogeri Bacon de viciis contractis in studio theologiae, ed. Rob. Steele, Oxonii 1905.
Baeumker, Cl., Der Platonismus im Mittelalter, München 1916.
Berger, Sam., La Bible au seizième siècle, Paris 1879.
Berthier, Joach., Tractatus de locis theologicis, Turin 1888.
Bludau, A., Die beiden ersten Erasmus-Ausgaben des Neuen Testaments und ihre Gegner. Bibl. Studien 7. Bd. 5. Heft, Freiburg 1902.
— Der Beginn der Controverse über die Echtheit des Comma Joanneum (1 Joh. 5, 7) im 16. Jahrhundert. Katholik. 82. Jahrg. (1902) II, S. 25—51, S. 151—175.
Bodin, Jean, Methodus ad facilem historiarum cognitionem, Parisiis 1566.
Böhmer, Ed., Erasmus in Spanien. Jahrbuch für rom. und engl. Literatur, 4. Bd. (1862) S. 158—165.
Bonilla y San Martin, A., Erasmo en Espana, Revue Hispanique, 17. Année, Paris 1907.
Burkhardt, Jac., Die Kultur der Renaissance in Italien, 12. Aufl. (besorgt von Ludwig Geiger), Leipzig 1919.
Caballero, Fermin, Vida del illmo Melchor Cano (Conquenses illustres II.), Madrid 1871.
Cajetan (Thomas de Vio), De auctoritate papae et concilii. Rocaberti, Bibliotheca maxima pontificia, Rom 1698/99, t. XIX.
— De ecclesiae Romanae primatu (ebd.).
Carranza, Barth., Controversia de necessaria residentia personali episcoporum, Venetiis 1547.
Castro, Adolfo, Obras Escogidas Filosoficas (Bibliotheca de Autores Espanoles), Madrid 1873.

Castro, Alfons, De iusta haereticorum punitione, Antverpiae 1568.
— Adversus omnes haereses libri IV, Coloniae 1538.
Clemanges, Nic., Liber de studio theologico (L. Achery, Spicilegium) t. I. 2, éd., Paris 1723.
Clerval, J-Al., De Judoci Clichtovei vita et operibus, Parisiis 1894.
Cochlaeus, Joan., De autoritate ecclesiae et scripturae, Cöln 1525.
Concilium Tridentinum, éd. societas Goerresiana, IV. und V. Bd., Freiburg 1912.
Dausch, P., Die Schriftinspiration, Freiburg 1891.
Denifle, H., Luther und Luthertum, I. Bd., Mainz 1904. II. Bd. bearbeitet v. Alb. M. Weiß, 1909; Quellenbelege: Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei (Röm. 1, 17) und justificatio, Mainz 1905.
Dominicus a Ss. Trinitate, Bibliotheca theologica, Rom 1665—1676.
Driedo, Joan., De scripturis et dogmatibus ecclesiasticis, Lovanii 1550.
Duplessis d'Argentrée, C., Collectio judiciorum de novis erroribus, t. I, Paris 1728.
Eck, Joan., Enchiridion Locorum communium, Landshutii 1525.
— De primatu Romani pontificis (Rocaberti, Bibliotheca maxima pontificia, t. XIV).
Ehrle, Fr., Grundsätzliches zur Charakteristik der neueren und neuesten Scholastik. Ergänzungshefte zu den Stimmen der Zeit. 1. Reihe Kulturfragen 6. Heft, Freiburg 1918.
— Die päpstliche Enzyklika vom 4. August 1879 und die Restauration der christlichen Philosophie. St. M. L. 18. Bd. (1880) S. 13—28; S. 292—317; S. 388—407; S. 465—498.
— Die vatikanischen Handschriften der Salamanticenser Theologen des 16. Jahrh. (v. Vitoria bis Banez). Katholik, 64. Jahrg. (1884) II, S. 495—522; S. 632—654. 65. Jahrg. (1885) I. S. 85—107; S. 161—182.
Endres, J. Ant., Über den Ursprung und die Entwicklung der scholastischen Lehrmethode. Phil. Jahrb. 2. Bd. Jahrg. 1889. S. 52—59.
Erasmus, Des., Opera omnia, Lugduni Batavorum 1703—1706.
Fisher, Joan. (Roffensis), Assertionis lutheranae confutatio, Coloniae 1564.
Franzelin, J., Tractatus de div. Traditione et Scriptura, Romae 1870.
Gardeil, A., La notion du lieu théologique. Rev. d. Sc. phil. et théol. 2. Année (1908) p. 51—73, p. 245—276, p. 484—505.
— La certitude probable. Rev. d. Sc. phil. et théol. 5. Année (1911) p. 237—266, p. 441—485.
— La Topicité, ebendort, p. 750—755.
— Idée à une méthode regressive. Rev. thom. 11. Année (1903), p. 5—19.

Gardeil, A., La documentation de Saint Thomas, Rev. thom. 11. Année (1903, p. 197—215.
Geiger, L., Johann Reuchlin, sein Leben und seine Werke, Leipzig 1871.
Getino, A., El maestro Fr. Francisco de Vitoria y el Renascimento filosófico-theológico de siglo XVI, Madrid 1914.
Grabmann, M., Die Geschichte der scholastischen Methode, 1. u. 2. Bd., Freiburg 1909—1911.
— Einführung in die Summe des heiligen Thomas von Aquin, Freiburg 1919.
— Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk, Regensburg 1903.
— Eine ungedruckte Verteidigungsschrift von Wilhelm v. Moerbekes Übersetzung d. Nikomachischen Ethik gegenüber dem Humanisten Lionardo Bruni. Festgabe Hertling, Freiburg 1913, S. 133—142.
— Der liber de divina sapientia des Jac. v. Lilienstein O. Pr. Beiträge zur Geschichte der Renaissance und Reformation, Jos. Schlecht zum 60. Geburtstag, Freiburg 1917, S. 124 ff.
Groot, J. V. de, Summa apologetica de ecclesia catholica ad mentem S. Thomae Aqu., 3. éd., Regensburg 1906.
Hefele, K. J., Konziliengeschichte, 1. Bd., Freiburg 1855.
— Der Kardinal Ximenes, 2. Aufl., Tübingen 1870.
Heim, K., Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher, Leipzig 1911.
— Zur Geschichte des Satzes von der doppelten Wahrheit. Studien zur systematischen Theologie. Festgabe für Th. Haering, Tübingen 1918, S. 1—16.
Hermelink, H., Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation, 1477—1534, Tübingen 1906.
Hourcade, H., De Melchior Cano au R. P. Gardeil, Bulletin de Littérature ecclésiastique, 1910, p. 239—244.
Humbert, Aug., Les origines de la Théologie moderne I, Paris 1911.
Hurter, H., Nomenclator literarius Theologiae Catholicae éd. 3. t. II, III und IV, Oeniponte 1906—1910.
Hyperius, Andr., De Theologo seu de ratione studii theologici, Argentini 1562.
Imbart de la Tour, P., Les origines de la Réforme, II. L'église Catholique, la crise et la renaissance, Paris 1909.
Jacquin, M., Melchior Cano et la théologie moderne. Rev. d. Sc. phil. et théol., 1920, p. 121—141.
Joachimsen, P., Geschichtsauffassung und Geschichtsschreibung in Deutschland unter dem Einfluß des Humanismus (Beiträge zur Geschichte des Mittelalters und der Renaissance), Leipzig und Berlin 1910.
— Zu Konrad Peutinger; Beiträge zur Geschichte der Renaissance und Reformation. Jos. Schlecht zum 60. Geburtstag, Freising 1917.

Kaulen, Fr., Geschichte der Vulgata, 1868.
Kemph, Nik., De recto studiorum fine ac ordine (B. Pez, Bibliotheca ascetica antiquo-nova, IV, Ratisbonae 1724, p. 257—492.
Kilber, H., Principia Theologica (Theologia Wirceburgensis I), Lutetiae Parisiorum 1852.
Kissling, Joh. B., Kardinal Francisco Ximenes de Cisneros. Lebensbilder aus dem Orden des heiligen Franziskus, Bd. I, Münster 1917.
Kleutgen, Jos., Die Theologie der Vorzeit, 2. Aufl., Münster 1867—1874.
Knepper, Jos., Jakob Wimpheling. Sein Leben und seine Werke. (Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes.) 3. Bd. 2.—4. Heft, Freiburg 1902.
Kropatscheck, Fr., Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche, I. Vorgeschichte. Das Erbe des Mittelalters, Leipzig 1904.
Latomus, Jac., Opera, Lovanii 1550.
Laugwitz, H., Bartholom. Carranza, Erzbischof von Toledo, Kempten 1870.
Liegard, H., L'église enseignante. Les doctrines des théologiens du VIIIme siècle au concil du Vatican. Rev. du Clergé Français, 16. Année, 1. Juillet 1910, p. 5—30.
Marin-Sola, F. Melchior Cano et la conclusion théologique. Rev. thom. 1920, p. 1—13, p. 101—115.
Marsilius von Padua, Defensor pacis. (M. Goldast, Monarchia S. Rom. imperii, Francofurti 1668, II, p. 54—312.
Martin Raymond-M., Principes de la théologie et lieux théologiques. Rev. thom., 20. Année (1912) p. 499—507.
— L'objet intégral de la Théologie d'après Saint Thomas et les Scolastiques. Rev. thom., 20. Année (1912), p. 12—21.
Menendez Pelayo, Marcell, Ensayos de Crítica Filosófica. I. De las vicisitudes de la Filosofía platónica en Espana. — III. Algunas consideraciones sobre Francisco de Vitoria y los origenes de derecho de gentes, Madrid 1892.
Mirandola, J. Fr. Picus de: De fide et ordine credendi theoremata XXVI, Argentoraci 1506.
Norden, Ed., Die antike Kunstprosa, Leipzig 1898.
Ockham, W., Dialogus (Melch. Goldast, Monarchia S. Romani imperii), Francofurti 1668.
Pastor, L., Geschichte der Päpste, V. Bd. Freiburg 1909, VI. Bd. Freiburg 1913, VII. u. VIII. Bd. Freiburg 1920.
Paulus, Nik., Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther (1518—1563), Freiburg 1903.
— Der Karthäuser Nikol. v. Straßburg und seine Schrift de recto studiorum fine et ordine. Katholik, 71. Jahrg. (1891), II. S. 346—364.
Petersen, P., Die Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland, Leipzig 1921.

Pighius, Alb., Hierarchiae ecclesiasticae assertio, Coloniae Agrippinae 1572.

Pohle, Aufgaben und Ziele der Dogmatik (Ehrengabe deutscher Wissenschaft, herausg. v. Fr. Feßler), Freiburg 1920.

Quetif-Echard, Scriptores ordinis Praedicatorum, Paris 1718 bis 1721.

Ractius, Ser., De locis theologicis praelectiones, Perusiae 1603.

Richard, T., Procédés oratoire et scolastique. Rev. thom. 15. Année. 1907.

— Études critiques sur le but de la scolastique. Rev. thom. XII. Année (1904), p. 167—186, p. 416—436, p. 564—582, p. 682—705.

Ritschl, O., Literar-historische Beobachtungen über die Nomenklatur der theologischen Disziplinen im 17. Jahrhundert. Studien zur systematischen Theologie, Tübingen 1918, S. 76—85.

Schäfer, E., Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus und der Inquisition, Gütersloh 1902.

Schäzler, C., Introductio in S. Theologiam dogmaticam ad mentem D. Thomae Aquinatis, Ratisbonae 1882.

Schultes, Reg., Fides implicita. Geschichte der Lehre von der Fides implicita und explicita in der katholischen Theologie I, Regensburg 1920.

— De definibilitate conclusionum Theologicarum. La Ciencia tomista 1920.

Schwab, J. B., Johann Gerson, Würzburg 1858.

Seeberg, Reinh., Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3. Bd. 3. Aufl., Leipzig 1913.

— Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Lehrdekrete des Konzils von Trient. Zeitschr. f. kirchl. Wissen und kirchl. Leben. 10. Jahrg. (1889), S. 546—559, S. 604—616.

— Der Augustinismus des Johannes Driedo. Geschichtliche Studien Albert Hauck zum 70. Geburtstag, Leipzig 1916, S. 210—219.

Soto, Dom., De natura et gratia, Antwerpiae 1550.

— In epistolam ad Rom. commentarii, Antwerpiae 1550.

Spahn, M., Johannes Cochläus, ein Lebensbild aus der Zeit der Kirchenspaltung, Berlin 1898.

Stapleton, Thom., Principiorum Fidei doctrinalium relectio scholastica et compendiaria, Antwerpiae 1596.

Straub, Ant., De ecclesia Christi, Freiburg 1912.

— De analysi fidei, Oeniponte 1922.

Szabo, Sadoc, Die Stellung des heiligen Thomas in der Theologie. Divus Thomas. 3. Jahrg. (1916), S. 657—684, 4. Jahrg. (1917) S. 8—27.

Theiner, Aug., Acta genuina . . . Concilii Tridentini I., Zagraviae 1874.

Thionville, Eug., De la Théorie des lieux communs dans les Topiques d'Aristote et des principales modifications, qu'elle a subies jusque à nos jours, Paris 1855.
Thoma, Joannes a. S., Tractatus de approbatione et auctoritate doctrinae angelicae D. Thomae. Cursus Theol. I, Coloniae 1711.
Thomas Waldensis (Netter), Doctrinale antiquitatum fidei ecclesiae catholicae, Venetiis 1571.
Troeltsch, E., Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon, Untersuchungen zur Geschichte der protestantischen Theologie, Göttingen 1891.
Turmel, J., Histoire de la Théologie positive, 4. éd., Paris 1904.
Turrecremata, Joan., Summa de ecclesia, Venetiis 1561.
— De potestate Papae et Concilii generalis tractatus notabilis, Oeniponte 1871.
Ueberweg, Fr., Grundriß der Geschichte der Philosophie, II. Bd. 10. Aufl. (herausg. v. M. Baumgartner), Berlin 1915.
Valentia, Gregor von, De rebus fidei hoc tempore controversis, Lugduni 1591.
— Commentarii scholastici, ebendort.
Valla, L., Opera, Basel 1540.
Victoria, Franc., Relectiones tredecim, Ingolstadii 1580.
Vives, L., Opera omnia, Valenciae Batavorum 1782.
Voigt, Gg., Die Wiederbelebung des klassischen Altertums, 2. Aufl., Berlin 1880—1881.
Wiclif, De veritate scripturae sacrae, ed. R. Buddensieg, Leipzig 1907.
Wulf, M. de, Histoire de la Philosophie médiévale, 4. éd., Paris 1912.
Zielinski, Th., Cicero im Wandel der Jahrhunderte, 3. Aufl., Berlin 1912.

Canos loci theologici werden zitiert nach der Ausgabe von Hyacinth Serry (Bassani 1746), da diese Ausgabe am weitesten verbreitet ist, während die neue Ausgabe von M. Cucchi (Rom 1890) selbst an den größeren Bibliotheken Deutschlands nicht vorhanden ist. Um ein Wiederauffinden der Texte zu erleichtern, wird in Klammern die Seitenzahl nach der Ausgabe von Hyacinth Serry beigesetzt. Diese Zahlen sind für die verschiedenen Abdrücke der Serryausgabe die gleichen.

PERSONENVERZEICHNIS

Agricola, Rudolf, 33 f., 36 f., 59 ff., 67 ff., 94, 230
Agrippa, Heinr. Corn., 25, 77
Ailly, Petr. v., 100, 112, 122
Alaunus de Insulis 62
Alcor, Accediano v., 50
Amerbach, Vitus, 147
Anania, Johann v., 163
Ancharano, Petr. v., 163
Annius, Johann, 179 ff.
Antonin v. Florenz 30, 46, 95, 123, 163, 185
Apel, Johann, 37, 62
Aquasparta, Matthäus v., 23, 24
Aristoteles 35, 55 ff., 65 ff., 79, 168 ff.
Astudillo, Diego d', 2, 9
Augustin 22, 35, 98, 160, 172
Aureolus, Petrus, 194
Aurispa, Giovanni, 34
Averroes 75, 169
Avril, Simon, 171
Azpilcueta, Martin, 4

Bacon, Roger, 24 f., 212
Badius, Jodoc, 147
Banez, Dom., 52, 105, 228
Barbosa, Ario, 50
Beauvais, Vincenz v., 185
Beda, Noel, 147, 162
Beda, Venerabilis, 185
Bellarmin 103
Bernhard, hl., 136
Bessarion 34, 148, 169, 170
Biel, Gabriel, 100
Biondo, Flavius, 37
Bodin, Jean, 62, 176
Boethius 32, 58
Bonaventura, hl., 80, 238
Bourgos, Paul v., 92
Brant, Seb., 151
Brevicoxa, Johann, 194
Bruni, Lionardo (Aretinus), 34, 170, 175
Budaeus, W., 37, 147
Bullinger, Joh. Heinr., 97
Buridan, Joh., 61
Butrio, Anton v., 163

Cajetan (Jac. de Vio) 47, 48, 52, 94 f., 103, 104, 108, 131 f., 135 f., 141, 152, 172
Calvin 44, 96 f., 102, 148
Cano, Ferdinand, 15, 18
Cantiuncula, Claud., 62
Capito, Wolfgang, 39
Capreolus 47, 151, 225
Caraffa, Carlo, 8
Carbonia, Ludw., 209, 243
Carion 175, 180
Carranza, Barthol., 3, 8, 9 ff., 71, 132
Carranza, Sancho de, 94
Carvajal, Ludw. v., 41, 50
Casalius, Caspar, 53
Castellio, Seb., 94
Castro, Alfons de, 87, 107, 113, 132 f., 139, 141, 206
Catharinus, Ambr., 132, 151
Celayo, Juan de, 49
Celtis, Konr., 180
Cerda, Franc. de la, 6
Chaves, Diego de, 5
Cher, Hugo v. St., 95, 104
Cicero 32, 35, 37 ff., 183
Clarius, Isdior, 108
Clemanges, Nik. v., 29, 122
Clichtoveus, Jod., 33, 37, 147
Cochlaeus, Joh., 44, 71, 87, 97, 103, 113, 140
Colet, Joh., 37
Contarini, Casp., 124

Cortesius, Paul, 41, 140
Covarrubias, Diego de, 4
Crema, Bapt., 13, 14
Crinitus 140
Crockart, Petr., 47, 48
Cusa, Nikolaus v., 137
Cyprian, hl., 22, 149

Dadré, Joach., 64
Damascenus, Joh., 63, 80
Damiani, Petr., 80
Deza, Diego, 7
Dinkelsbühl, Nikolaus v., 92
Dominici, Joh., 46
Dorp, Matth., 39, 94
Driedo, Joh., 44, 71, 87, 97, 102 f., 110, 113, 115, 117, 125, 148, 151, 180
Durandus v. St. Pourçain 102

Eck, Johann, 44, 64, 97, 103, 105, 124, 135, 151
Eckhart, Meister, 206
Egmond, Nik., 94
Erasmus, Desiderius, 32, 34, 36 ff., 50 ff., 61, 94, 97, 103, 108, 137, 147, 150, 154, 216
Etherianus, Hugo, 120

Faber, Jacob (Stapulensis), 25, 37, 108, 170, 180
Faber, Johann, 124, 136, 140
Faber, Petrus, 13
Fennarius, Joh., 48
Ficinus, Marsilius, 170
Fidelfo 37
Fiore, Joach. v., 120
Fisher, Joh., 43, 97, 103, 113, 117, 124, 136, 140, 148, 151
Flacius, Matthias, 97
Fortunatus, Rob., 147
Fresneda, P., 14

Gaguin 37, 175
Gamarus, Petr. Andr., 62
Gardeil, A., 19, 65 ff.
Gaza, Theod v.,
Gelasius I. 182, 186
Gelnhausen, Konr. v., 122
Gent, Heinr. v., 23, 24
Gerbert v. St. Blasien 231
Gerson, Joh., 27 ff., 97, 122, 194, 213
Gervasius, Laurentius, 47
Giberti, M., 147
Glareanus, Heinr., 37
Gotti, Vinc. Ludw., 87, 244
Grabbe 128
Gratian 121, 130
Gregor v. Nazianz 80
Gregor v. Nyssa 80
Grunewald, Kaspar, 47
Guicciardini 175

Haldrein, Arn., 64
Haloander 37
Havelberg, Anselm v., 120
Hebraeus, Leon, 171
Hegius, Alex., 37
Herolt, Joh., 63
Herp, Heinr., 13, 14
Hervaeus Natalis 23, 121
Hieronymus, hl., 35, 93, 95
Hilarius 149
Hofmeister, Joh., 64
Honorius I. 140
Horantius, Franciscus, 44, 64
Hosius, Stanisl., 103
Hostiensis (Heinr. v. Segusia) 163
Hus, Joh., 42, 43, 125, 136
Hyperius, Andr., 97, 102, 110

Ignatius v. Loyola 12, 13
Innozenz I. 103
Irenaeus, hl., 113, 149
Jacobatius, Dom., 123, 130, 132, 141
Judä, Leo, 94
Justin, hl., 194
Justinian 173

Karlstadt, Andr., 96, 102

Kemph, Nik., 29 f.
Kleindienst, Barth., 44
Kling, Konr., 64
Kling, Mech., 37
Köllin, Konrad, 47

Lactanz 149
Lagus, Konrad, 37
Lainez, Jac., 13, 132
Langenstein, Heinr. v., 122
Latomus, Jac., 39, 40, 45, 61, 94, 113, 216
Lax, Kaspar, 49
Lebrija, Ant. v., 33, 50
Ledesma, Martin v., 2, 3
Lee, Ed., 94
Leibniz 25
Lippomanus, Al., 183
Loher, Bruno, 13
Lombardus, Petr., 23, 226
Lullus, Raimund, 24 f.
Luther 42, 43, 76, 77, 103, 108, 113, 129, 152, 155, 159, 170, 216
Luydl, Corb., 243
Lyra, Nik. v., 35, 95

Madruzzi 107
Major, Gg., 97
Manetti 94
Marin-Sola, F., 20, 203 f.
Marsilius v. Padua 120, 129
Martir, Petr., 50
Medici, Cosimo de, 34, 169
Medina, Barth., 52
Melanchthon, Ph., 40, 61, 63 ff., 70, 72, 115
Mensing, Joh., 44
Merlin, Jac., 128, 137, 147
Mirandola, Giov. Franc. Pico, 44, 113 f., 117, 123, 190
Mirandola, Giov. Pico., 38
Molina, L., 201
Münster, Seb., 94

Nauclerus, Joh., 175, 180
Netter, Thom. (Waldensis), 43, 97, 102 f., 113, 123, 148
Nider, Joh. 43, 46
Nikolaus V. 34

Ockham, W., 42, 43, 100, 102, 121 f., 129, 162, 194
Olivi, Petr. Joh., 206
Opstraet, Joh., 87
Osiander, Andr., 94

Pacheo 107
Pagninus, Santes, 94, 97
Parvi, W., 147
Paul III. 12
Paul IV. 7, 8, 52
Pelagius, Alvarus, 163
Pellican, Konr., 94
Pena, Juan de la, 13
Pereyra, Gomez 171
Perion, Joachim, 63, 147, 170
Petrarca 37, 38
Peutinger, Konr., 34, 37
Philipp II. 5, 7
Philo 80
Pighius, Albert, 44, 71, 87, 113, 124 f., 130 f., 132, 136, 140 f., 148
Pius IV. 8
Plato 168 ff.
Plethon, Gemisthos, 169
Poggio, Giov. Franc., 34
Prierias, Sylvester, 43, 124, 159, 162

Ratramnus 120
Razzi (Ractius), Ser., 9, 87, 151 f., 243
Retz, Joh. v., 46
Reuchlin, Joh., 35, 37, 155
Rhenanus, Beatus, 34, 175, 180
Romeo, Franc., 12
Rubio, Ant., 50
Rutland, K., 64
Ruysbroek, Joh., 28
Ryckel, Dionys d. Kart., 29, 92, 122, 151

Sabellicus 175, 180
Sadolet, Jak., 36

Salmeron, Alf., 13, 132
Sanchez, Franc., 171
Savonarola, Girol., 47
Scolarios, Georg, 170
Scotus, Duns, 151, 190, 191
Sepulveda, Gines de, 50, 171
Servet, Miguel, 171
Sneek, Cornelius, 47, 141
Soto, Dom., 4, 53, 109, 110, 132, 156, 239
Soto, Pedro, 12
Spina, Barthol., 151, 172
Stapleton, Thomas, 243
Steuchus, Aug., 94
Straßburg, Ulr. v., 23
Suarez, Franz, 106, 200
Sylvius, Franz, 87

Tauler, Joh., 13, 14
Tertullian, 22, 113
Tetzel, Joh., 43, 162
Themistius 58
Thionville, Eng., 55, 59
Thoma, Joh. a. S., 160
Thomas von Aquin 3, 17, 22, 23, 49, 51, 71, 75, 86, 88, 113, 137, 141, 159 ff., 168, 172, 188, 225 f., 238
Tinctor, Joh., 47
Titelmans, Franz, 97, 103
Torquemada, Juan, 43, 87, 123, 124, 130, 132, 137, 139, 141, 151, 194
Torres P., 12, 13
Tostatus, Alf., 92
Trapezunt, Gg. v., 170
Traversari, Ambr., 147
Trinitate, Dom. a. Ss., 87, 228
Trithemius, Joh., 37, 47
Triumphus, Aug. de Ancona, 163
Tudela, Andr., 3

Vadilaeus, Rod., 18
Valdès, Ferdinand de, 10, 13
Valentia, Georg v., 87, 106
Valla, Laurentius, 32, 35, 37, 94
Vallès, Francisco, 171
Veggio, Matth., 34, 37
Vergara, Joh., 18, 171, 180
Vergerius, Paul, 36
Vermeulen, Heinr., 147
Vielmius, Hieron., 159
Villanuova, Thom., 12
Viktor, Hugo v. St., 23, 95
Villedieu, Alex., 37
Vitoria, Franz, 2, 4, 16, 48, 51 ff., 161, 213
Vives, Ludw., 32, 33, 36, 38, 49, 51, 61, 171, 174, 180, 182, 236
Voragine, Jac. de, 185

Wiclif, 42, 43, 96, 113, 125, 136, 148, 206
Wimpheling, Jak., 30, 36, 37, 151
Wimpina, Konr., 47, 162
Wirt, Wig., 151

Ximenes, Francisco, 3

Zambaldi, Vikt., 64, 209, 244
Zasius, Ulrich, 37
Zuniga, Diego Lopez, 94
Zwingli 94

208.8
C 165 L
27365
LANG, ALBERT
AUTHOR Die Loci Theologici des Melchior Cano und die Methode des
TITLE Dogmatischen Beweises.

DATE LOANED	BORROWER'S NAME
	STORAGE - CBPL

27365